Hannah Arendt

ŽMOGAUS BŪKLĖ



MARGI RAŠTAI

ALK

Hannah Arendt

ŽMOGAUS BŪKLĖ

Hannah Arendt

ŽMOGAUS BŪKLĖ

Iš anglų kalbos vertė

Aldona RADŽVILIENĖ ir
Arvydas ŠLIOGERIS



MARGI RAŠTAI
VILNIUS 2005

UDK 316
Ar89

Versta iš:
Hannah Arendt.
The Human Condition / second edition. –
Chicago; London: The University
of Chicago Press, 1998

Knygos leidimą iš dalies rėmė
Atviros Lietuvos fondas

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-09-292-2

TURINYS

PROLOGAS

1957 metais Žemėje žmogaus pagamintas objektas buvo paleistas į kosmosą, kur keletą savaičių sukosi aplink Žemę, paklusdamas tiems patiems traukos dėsniams, kurie suka ir judina dangaus kūnus – Saulę, Mėnulį ir žvaigždes. Žinoma, žmogaus pagamintas palydovas nebuvo nei Mėnulis ar žvaigždė, nei joks dangaus kūnas, galintis judėti savo sukimosi keliu tiek laiko, kiek mums, mirtingiesiems, apribotiems žemiškojo laiko, trunka nuo amžinybės iki amžinybės. Tačiau tam tikrą laiką jam pavyko išbūti danguje; jis buvo ir judėjo netoli dangaus kūnų, tarsi išbandymui priimtas į jų kilnią draugiją.

Šis įvykis, svarba nenusileidžiantis jokiam kitam, net atomo suskaldymui, būtų buvęs pasveikintas tikrai džiaugsmingai, jei ne su juo susijusios nemalonios karinės ir politinės aplinkybės. Bet gana keista, kad šis džiaugsmas nebuvo triumfinis; ne išdidumas ar pagarbi baimė dėl milžiniškos žmogaus galios ir meistriškumo pripildė širdis žmonių, kurie, žvelgdami iš Žemės į dangų, galėjo ten pamatyti jų pačių padarytą daiktą. Tiesioginė reakcija, išreikšta šio momento proga, buvo palengvėjimas dėl pirmojo „žingsnio, žengiamo žmogui išsilaisvinant iš įkalinimo Žemėje“. O šis keistas teiginys, toli gražu nebuvęs atsitiktinė kokio nors Amerikos reporterio klaida, netikėtai pasirodė esąs panašus į unikalią eilutę, kuri daugiau nei prieš dvidešimt metų buvo iškalta vieno didžio Rusijos mokslininko antkapyje: „Žmonija nebus visiems laikams pririšta prie Žemės“.

Tokie jausmai tam tikrą laiką buvo įprasti. Jie rodo, kad žmonės niekur jokiu būdu nevėluoja prisitaikyti prie mokslo atradimų ir technikos laimėjimų. Priešingai, tuos atradimus jie lenkia dešimtmečiais. Šioje srityje, kaip ir kitur, mokslas įgyvendino ir įtvirtino tai, ką žmonės numatydavo svajonėse, kurios nebuvo nei beprotiškos, nei tuščios. Nauja yra tik tai, kad respektabiliausi šios šalies laikraščiai į pirmąjį puslapį galiausiai perkėlė tai, kas iki tol buvo palaidota labai nerespektabilioje mokslinėje

fantastinėje literatūroje (į ją, deja, nebuvo atkreiptas dėmesys, kurio ji nusipelno kaip masės jausmų ir masės troškimų perteikėja). Šio teiginio banalumas neturi mums sutrukdyti pastebėti, koks nepaprastas jis iš tiesų buvo; juk nors krikščionys kalbėjo apie žemę kaip apie ašarų pakalnę, o filosofai savo kūną traktavo kaip dvasios ar sielos kalėjimą, niekas žmonijos istorijoje niekada netraktavo Žemės kaip žmogaus kūnų kalėjimo ir neparodė tokio uolumo tiesiogine šio žodžio prasme iš šios vietos keliauti į Mėnulį. Ar naujųjų amžių, kurie prasidėjo nusisukimu, nebūtinai nuo Dievo, bet nuo tokio dievo, kuris buvo žmonių Tėvas danguje, emancipacija ir sekuliarizacija turėjo baigtis net lemtingesniu išsižadėjimu Žemės, kuri buvo visų gyvų padarų po dangumi Motina?

Žemė yra žmogaus būklės kvintesencija ir žemiškoji gamta, kiek mums žinoma, gali būti unikali visatoje, nes žmonėms suteikia buveinę, kurioje jie gali judėti ir kvėpuoti be pastangų ir be išrastų dirbtinių priemonių. Žmogaus išradimai jo egzistenciją pasaulyje atskiria nuo visos gyvūnų aplinkos, bet pats gyvenimas skleidžiasi už šio dirbtinio pasaulio, ir žmogus, kadangi gyvena, būna susijęs su visais kitais gyvaisiais organizmais. Šiuo metu mokslas deda labai daug pastangų gyvenimą taip pat padaryti „dirbtinį" ir nukirsti paskutinę giją, dėl kurios net žmogus yra vienas iš gamtos vaikų. Tas pats troškimas pabėgti iš Žemės kalėjimo pasireiškia bandymu sukurti gyvybę mėgintuvėlyje, troškimu sumaišyti „užšaldytą akivaizdžiai gabių žmonių gemalinę plazmą ir po mikroskopu sukurti aukštesnės kokybės žmones" bei pakeisti [jų] dydį, formą ir funkciją; aš įtariu, kad noras išvengti žmogaus būklės irgi lemia viltį pratęsti žmogaus gyvenimo trukmę toli už šimto metų ribos.

Šis būsimas žmogus, kurį mokslininkai mums žada sukurti ne vėliau kaip po šimto metų, atrodo, pasižymi tuo, kad maištauja prieš tokią žmogaus egzistenciją, kuri buvo duota kaip dovana iš niekur (kalbant pasaulietiškai); šitokią būklę jis nori iškeisti, galima sakyti, į kažką, ką padarė jis pats. Nėra pagrindo abejoti mūsų sugebėjimais įgyvendinti tokius mainus, kaip nėra pagrindo abejoti, kad dabar sugebame sunaikinti visą organinę gyvybę Žemėje. Klausimas yra tik toks: ar mes norime šitaip panaudoti naująjį mokslinį ir techninį žinojimą, ir į šį klausimą negalima atsakyti moksliškai; tai pats svarbiausias politinis klausimas ir todėl vargu ar galima jį palikti profesionalių mokslininkų ar profesionalių politikų nuožiūrai.

Nors tokios galimybės vis dar gali egzistuoti tolimoje ateityje, pirmieji didžiųjų mokslo triumfų bumerango efektai pasireiškė pačių gamtos mokslų krize. Keblumas susijęs su faktu, kad nors moderniosios mokslinės pasaulėžiūros „tiesos" gali būti įrodomos matematikos formulėmis ir patvirtinamos technologiškai, jau nebegalima jų normaliai išreikšti kalba ir mąstymu. Kai šios „tiesos" išsakomos konceptualiai ir nuosekliai, iš jų atsirandantys teiginiai bus, „galimas daiktas, ne tokie beprasmiai kaip „trikampis apskritimas", tačiau daug beprasmiškesni negu „sparnuotas liūtas" (Erwin Schrödinger). Mes dar nežinome, ar šitokia situacija yra galutinė. Tačiau gali būti taip, kad mes, prie Žemės pririštos būtybės, pradėjusios veikti taip, tarsi būtume kosmoso gyventojai, niekada nesugebėsime suprasti, t. y. mąstyti ir kalbėti apie dalykus, kuriuos vis dėlto sugebame padaryti. Tokiu atveju būtų taip, tarsi mūsų smegenys, kurios yra fizinė, medžiaginė mūsų minčių sąlyga, nesugebėtų suprasti, ką mes darome, todėl nuo tada mums iš tikrųjų reikės dirbtinių mašinų, kurios už mus mąstys ir kalbės. Jei pasirodytų teisinga, kad pažinimas (moderniąja mokslinių ir techninių žinių prasme) ir mąstymas išsiskyrė, tada mes tikrai taptume bejėgiais ne tiek mūsų mašinų, kiek mūsų mokslinių ir techninių žinių vergais, t. y. bemintėmis būtybėmis, priklausančiomis nuo kiekvieno įtaiso, kuris įmanomas techniškai – nesvarbu, koks jis būtų pragaištingas.

Tačiau net ir be šitų naujausių, bet vis dėlto neaiškių padarinių mokslų sukurta situacija yra labai svarbi politiniu požiūriu. Kur tik iškyla pavojus kalbos relevantiškumui, dalykai būtinai tampa politiniai, nes kalba yra tai, kas žmogų padaro politine būtybe. Jei mes paklausytume taip dažnai mums peršamo patarimo kultūrines nuostatas pritaikyti prie dabartinio mokslo laimėjimų lygmens, mes visiškai rimtai prisiimtume tokį gyvenimo būdą, kai kalba nebėra prasminga. Juk šių dienų mokslai buvo priversti naudotis matematinių simbolių „kalba", kuri, nors iš pradžių buvo traktuojama tik kaip išsakomų teiginių santrumpa, dabar apima tokius teiginius, kurių jokiu būdu negalima išversti atgal, į šneką. Priežastis, kodėl gali būti išmintinga nepasitikėti mokslininkų *qua* mokslininkų politine nuovoka, pirmiausia yra ne jų „charakterio" trūkumas – kad jie neatsisakė kurti atominius ginklus, ar jų naivumas – kad jie nesuprato, jog jei šitie ginklai sukurti, jie bus paskutiniai, su kuriais bus konsultuojamasi dėl tų ginklų panaudojimo, bet kaip tik tas faktas, kad

jie juda tokiame pasaulyje, kur kalba prarado savo galią. Kad ir ką žmonės darytų, žinotų ar patirtų, tai gali turėti prasmę tik tiek, kiek visa tai gali būti aptarta. Gali būti neišsakomos tiesos, ir jos gali būti labai reikšmingos pavieniam žmogui, t. y. žmogui, kiek šis nėra politinė būtybė, kad ir kas jis dar galėtų būti. Žmonės daugiskaita, t. y. žmonės, kiek jie gyvena, juda ir veikia šiame pasaulyje, gali patirti prasmingumą tik todėl, kad gali kalbėtis ir įprasminti vienas kitą ir save.

Artimesnis ir, galimas daiktas, toks pat lemtingas yra kitas, ne mažiau grėsmingas įvykis. Tai automatikos atsiradimas, kuris per keletą dešimtmečių ištuštins gamyklas ir išlaisvins žmoniją nuo jos seniausios ir natūraliausios naštos – darbo naštos ir priklausomybės nuo būtinumo. Čia taip pat statomas ant kortos pamatinis žmogaus būklės aspektas, tačiau maištas prieš jį, noras būti išlaisvintam nuo darbo „triūso ir vargo" nėra kažkas nauja, o yra toks pat senas kaip rašytinė istorija. Laisvė nuo paties darbo nėra naujiena; kadaise ji buvo viena iš labiausiai įtvirtintų mažumos privilegijų. Šiuo atveju atrodo taip, tarsi mokslo pažanga ir technikos laimėjimai tik padeda pasiekti tai, apie ką svajojo visi ankstesnieji amžiai, bet niekas nesugebėjo šito įgyvendinti.

Tačiau tai yra tik regimybė. Modernioji epocha su savimi atsinešė teorinį darbo šlovinimą ir faktiškai transformavo visą visuomenę į dirbančią visuomenę. Todėl noras išsipildo, panašiai kaip norai išsipildo pasakose, tą akimirką, kai jis gali būti pasmerktas tik žlugti. Tai yra dirbančiųjų visuomenė, kuri turėtų būti išlaisvinta nuo darbo grandinių, ir ši visuomenė nebežino apie tas aukštesnes ir prasmingesnes veiklas, dėl kurių šią laisvę verta iškovoti. Šioje visuomenėje, kuri yra egalitarinė todėl, kad darbas lemia šitokį žmonių bendro gyvenimo būdą, nebėra jokių klasių, jokios politinės ar dvasinės aristokratijos, galinčios iš naujo pradėti atkūrinėti kitus žmogaus sugebėjimus. Net prezidentai, karaliai ar ministrai pirmininkai apie savo pareigas galvoja kaip apie darbą, būtiną visuomenės gyvenimui, o tarp intelektualų išlieka tik pavieniai individai, kurie apie tai, ką daro, mąsto kaip apie kūrimą, o ne kaip apie būdą užsidirbti gyvenimui. Prieš mus iškyla perspektyva visuomenės, kurioje dirbantieji neturi darbo, t. y. vienintelės jiems likusios veiklos. Tikrai negali būti nieko blogesnio.

Tokiems rūpesčiams ir keblumams įveikti ši knyga nesiūlo atsakymo. Tokie atsakymai duodami kiekvieną dieną ir jie yra praktinės poli-

tikos reikalas, daugelio susitarimų objektas, jie niekada nebūna vieno asmens teorinių svarstymų ar nuomonės dalykas, tarsi čia turėtume reikalą su tokiomis problemomis, kai įmanomas tik vienas sprendimas. Toliau aš siūlau permąstyti žmogaus būklę remiantis mūsų naujausiomis patirtimis ir atsižvelgiant į mūsų naujausias baimes. Tai, aišku, yra mąstymo reikalas, o mąstymo stoka – nerūpestingas nutrūktgalviškumas, beviltiška painiava ar savimi patenkintas kartojimas „tiesų", kurios tapo trivialios ir tuščios, – man atrodo, yra vienas ryškiausių mūsų epochos bruožų. Todėl tai, ką aš siūlau, yra labai paprastas dalykas – tik galvoti, ką mes darome.

„Ką mes darome" tikrai yra svarbiausia šios knygos tema. Joje nagrinėjamos tik pačios elementariausios žmogaus būklės artikuliacijos, o kartu ir tos veiklos rūšys, kurios tradiciškai ir dabartiniu požiūriu priskiriamos kiekvienam žmogui. Dėl šios ir dėl kitų priežasčių aukščiausia ir, galimas daiktas, gryniausia veikla, kurią sugeba atlikti žmogus, – mąstymo veikla – čia neapmąstoma. Todėl sistemiškai šioje knygoje aptariami tik darbas, darymas ir veiksmas, ir jiems skirti trys svarbiausieji jos skyriai. Istoriškai paskutiniame skyriuje aš nagrinėju moderniąją epochą, o knygoje nagrinėju įvairias veiklos formų hierarchijos konfigūracijas, kurias mes žinome iš Vakarų pasaulio istorijos.

Tačiau naujieji amžiai nėra tas pat, kas šiuolaikinis pasaulis. Moksliniu požiūriu naujieji amžiai, kurie prasidėjo septynioliktajame amžiuje, pasibaigė dvidešimtojo amžiaus pradžioje; politiniu požiūriu šiuolaikinis pasaulis, kuriame mes gyvename šiandien, atsirado kartu su pirmaisiais atominiais sprogimais. Aš neaptarinėju šio šiuolaikinio pasaulio, kurio fone buvo parašyta knyga. Viena vertus, aš analizuoju tik tuos bendruosius žmogaus sugebėjimus, kurie išauga iš žmogaus būklės ir yra nekintami, t. y. kurie negali būti negrįžtamai prarasti tol, kol nepasikeitė pati žmogaus būklė. Kita vertus, istorinės analizės tikslas – išnagrinėti šiuolaikinio pasaulio susvetimėjimą, jo dvejopą skrydį iš Žemės į kosmosą ir iš pasaulio – į savastį, į jo ištakas, kad suprastume prigimtį tos visuomenės, kuri išsivystė ir pasirodė tą pačią akimirką, kai ją įveikė atėjusi nauja ir dar nežinoma epocha.

Pirmas skyrius

ŽMOGAUS BŪKLĖ

1. *Vita activa* ir žmogaus būklė

Terminu *vita activa* aš siūlau žymėti tris pamatines žmogaus veiklas: darbą, darymą ir veiksmą*. Jos yra fundamentalios, nes kiekviena atitinka vieną iš pamatinių sąlygų, kuriomis žmogui buvo duotas gyvenimas Žemėje.

* Griežta *darbo* ir *darymo* skirtis yra viena svarbiausių H. Arendt teorinių įžvalgų, iš esmės lemianti jos veikaluose plėtojamą politikos sampratą. Neatsitiktinai pati autorė jau pačioje knygos pradžioje glaustai, bet tiksliai apibūdina šių sąvokų reikšmes. Jos perteikiamos anglų k. žodžiais „labor" ir „work". Tačiau apskritai šių sąvokų vartosena kelia nemenkų kalbinių ir dalykinių keblumų net anglų k. parašytame šios knygos originale ir pačios H. Arendt atliktame jos vertime į vokiečių k. Dar didesnių sunkumų patiria šio veikalo vertėjai į kitas kalbas. Iš H. Arendt pateikiamo šių sąvokų turinio apibūdinimo matyti, kad žodį „labor" į lietuvių kalbą tiksliausia ir patogiausia būtų versti žodžiu „triūsas", o „work" – „darbas". Tačiau šitaip juos verčiant būtų griaunamos jau senokai nusistovėjusios kai kurių ekonominės, socialinės ir politinės teorijos terminų vertimo tradicijos, kurios formavosi tada, kai *triūso* ir *darbo* skirtis dar buvo iš esmės nesuvokta ir teoriškai rimčiau neapmąstyta. Norint tuo įsitikinti, pakanka akivaizdaus pavyzdžio. Į lietuvių k. gana gausiai verstuose K. Marxo veikaluose faktiškai nagrinėjamas ne tiek visuomeninio darbo, kiek triūso procesas, tačiau autorius neanalizavo pamatinių šių dviejų procesų skirtumų, todėl jie ir neatsispindi jo vartotoje terminijoje: sąvoka „darbas" visur vyrauja, o „triūso" konotacija apskritai sunkiai įžvelgiama.

Tad siekiant kuo labiau išryškinti šią teoriškai itin svarbią skirtį bei išvengti painiavos, anglų k. žodis „labor" beveik visur verčiamas lietuvių k. žodžiu „darbas", o „work" – lanksčiau: atsižvelgiant į kontekstą, jis verčiamas tokiais žodžiais kaip „darymas", „dirbdinimas", „kūrimas" ar net „gaminimas". – *Vert. pastaba.*

Darbas yra veikla, atitinkanti biologinį procesą, būdingą žmogaus kūnui, kurio spontaniškas augimas, metabolizmas ir visiškas suirimas susiję su gyvybinėmis reikmėmis, o šias sukuria ir įspraudžia į gyvenimo procesą darbas. Darbo žmogiškoji sąlyga yra pats gyvenimas.

Darymas yra veikla, atitinkanti nenatūralumą, būdingą žmogaus egzistencijai, kuri nėra įtvirtinta ir kurios mirtingumo nekompensuoja visada besikartojantis „rūšies" gyvenimo ciklas. Darymas kuria „dirbtinį" daiktų pasaulį, aiškiai besiskiriantį nuo visos gamtinės aplinkos. Šiame pasaulyje kiekvienas individualus gyvenimas turi prieglobstį, o tas pasaulis turi pergyventi ir transcenduoti juos visus. Darymo žmogiškoji sąlyga yra pasauliškumas.

Veiksmas yra vienintelė veikla, tiesiogiai vykstanti tarp žmonių be daiktų ar medžiagos tarpininkavimo. Ji atitinka žmogiškąją įvairiopumo būklę, tą faktą, kad Žemėje gyvena ir pasaulį apgyvendina žmonės, o ne žmogus. Jei visi žmogaus būklės aspektai yra vienaip ar kitaip susiję su politika, šis įvairiopumas yra viso politinio gyvenimo ypatingoji sąlyga – ne tik *conditio sine qua non*, bet *conditio per quam*. Romėnai, galimas daiktas, politiškiausia tauta, žodžius „gyventi" ir „būti tarp žmonių" (*inter homines esse*) arba „mirti" ir „nustoti būti tarp žmonių" (*inter homines esse desinere*) vartojo kaip sinonimus. Bet pačia elementariausia forma veiksmo žmogiškoji sąlyga implikuojama net Pradžios knygoje („Vyrą ir moterį Jis sukūrė *juos*"), jei mes tarsime, kad ši žmogaus sukūrimo istorija iš principo skiriasi nuo istorijos, pasak kurios, Dievas iš pradžių sukūrė vyrą (*adam*), „jį", o ne „juos" ir todėl žmonių daugybė yra dauginimosi rezultatas[1]. Veiksmas būtų nebūtina prabanga, kaprizingas kišimasis į bendrus elgesio dėsnius, jei žmonės būtų be galo reprodukuojami pakartojimai to paties modelio, kurio prigimtis ar esmė būtų ta pati visiems ir tokia pat numatoma kaip

[1] Analizuojant poklasikinį politinį mąstymą, dažnai gana svarbu nustatyti, kuri iš dviejų sukūrimo istorijos biblinių versijų cituojama. Štai labai būdingas skirtumas tarp Jėzaus iš Nazareto ir Pauliaus mokymų. Jėzus, aptarinėdamas vyro ir žmonos ryšį, remiasi Pradžios knyga, *1, 27*: „Argi neskaitėte, jog Kūrėjas iš pradžių *sutvėrė žmones kaip vyrą ir moterį*" (*Mt 19, 4*), o Paulius panašia proga pabrėžia, kad moteris buvo sukurta „iš vyro", todėl – ir „vyrui", nors paskui jis šiek tiek sušvelnina šią priklausomybę: „nei moteris ką reiškia be vyro, nei vyras be moters" (*1 Kor 11, 8–12*). Šis skirtumas parodo daug daugiau, o ne tik

kokio nors kito daikto prigimtis ar esmė. Įvairiopumas yra žmogaus veiksmo sąlyga, kadangi mes visi esame vienodi, t. y. žmonės, tačiau taip, kad niekas nėra toks pat kaip kas nors kitas, kuris kada nors gyveno, gyvena ar gyvens.

Visos trys veiklos ir jas atitinkančios sąlygos glaudžiai susijusios su pačia bendriausia žmogaus egzistencijos sąlyga – gimimu ir mirtimi, gimstamumu ir mirtingumu. Darbas garantuoja ne tik individo išlikimą, bet ir rūšies gyvenimą. Darymas ir jo produktas, žmogaus dirbinys, suteikia tam tikro pastovumo ir tvarumo mirtingo gyvenimo bergždumui ir greitai prabėgančiam žmogaus laikui. Veiksmas, kiek jis dalyvauja steigiant ir išsaugant politinius darinius, kuria atsiminimo, t. y. istorijos, sąlygas. Darbas, darymas ir veiksmas irgi įsišakniję gimstamume, nes jie turi duoti ir išsaugoti pasaulį, numatyti ir rūpintis nuolatiniu antplūdžiu naujokų, kurie gimsta pasaulyje kaip svetimieji. Tačiau iš trijų veiklų veiksmas glaudžiausiai susijęs su žmogiškąja gimstamumo sąlyga; gimime glūdinti nauja pradžia gali būti pajausta pasaulyje tik todėl, kad naujokas turi sugebėjimą pradėti kažką naujo, t. y. veikti. Šia iniciatyvos prasme veiksmo, o todėl ir gimstamumo elementas persmelkęs visas žmogaus veiklos formas. Maža to, kadangi veiksmas yra politinė veikla *par excellence*, svarbiausia politinio, kitaip negu metafizinio, mąstymo kategorija gali būti gimstamumas, o ne mirtingumas.

Žmogaus būklė apima daugiau, o ne tik sąlygas, kurioms esant žmogui buvo duotas gyvenimas. Žmonės yra sąlygotos būtybės, kadangi visa, su kuo jie susiliečia, tuojau pat virsta jų egzistavimo sąlyga. Pasaulis, kuriame skleidžiasi *vita activa*, sudarytas iš žmogaus veiklos pagamintų daiktų, bet tie daiktai, kurių egzistavimas priklauso tik nuo žmogaus, vis dėlto nuolat sąlygoja juos pagaminusius žmones. Be sąlygų,

skirtingą požiūrį į moters vaidmenį. Jėzui tikėjimas buvo glaudžiai susijęs su veiksmu (plg. § 33 toliau); Pauliui tikėjimas buvo pirmiausia susijęs su išganymu. Šiuo požiūriu ypač įdomus yra Augustinas (*De civitate Dei*, XII, 21), kuris ne tik apskritai ignoruoja Pradžios knygą, *1, 27*, bet kartu mato tarp žmogaus ir gyvūno tokį skirtumą, kad žmogus buvo sukurtas *unum ac singulum*, o visiems gyvūnams buvo įsakyta „atsirasti keliems iš karto“ (*plura simul iussit exsistere*). Augustinui sukūrimo istorija duoda palankią progą pabrėžti rūšinį gyvūnų gyvenimo pobūdį, besiskiriantį nuo žmogaus egzistencijos vienkartiškumo.

kuriomis gyvenimas yra duotas žemiškam žmogui, ir iš dalies nepriklausomai nuo šių sąlygų žmonės nuolat kuria savas, jų pačių susidarytas sąlygas, kurioms, nors jų kilmė žmogiška ir jos kinta, būdinga ta pati sąlygojanti galia kaip ir natūraliems daiktams. Kas tik paliečia žmogaus gyvenimą arba užmezga su juo ilgalaikį ryšį, tuojau pat tampa žmogaus egzistencijos sąlyga. Štai kodėl žmonės, kad ir ką jie darytų, visada yra sąlygotos būtybės. Kas tik patenka į žmogaus pasaulį, pats savaime arba įtraukiamas į jį žmogaus pastangomis, tampa žmogaus būklės dalimi. Pasaulio tikrovės poveikis žmogaus egzistencijai jaučiamas ir priimamas kaip sąlygojanti galia. Pasaulio objektyvumas – jo objektinis ar daiktiškasis pobūdis – ir žmogaus padėtis papildo vienas kitą; kadangi žmogaus egzistencija yra sąlygota egzistencija, ji būtų neįmanoma be daiktų, o daiktai būtų niekaip nesusijusių dalykų krūva, ne-pasaulis, jeigu jie nesąlygotų žmogaus egzistencijos.

Kad išvengtume nesusipratimų, reikia pasakyti, kad žmogaus būklė yra ne tas pat, kas žmogaus prigimtis, o žmogaus veiklų bei sugebėjimų, atitinkančių žmogaus būklę, visuma nesudaro nieko panašaus į žmogaus prigimtį. Juk nei tos veiklos rūšys, kurias mes čia aptariame, nei tos, kurių mes neliečiame, pavyzdžiui, mąstymas ir protas, ir net pats skrupulingiausias visų jų išvardijimas nėra esminė žmogaus egzistencijos charakteristika ta prasme, kad be jų ši egzistencija jau nebebūtų žmogiška. Radikaliausias žmogaus būklės pokytis, kokį tik mes galime įsivaizduoti, būtų žmonių emigracija iš Žemės į kokią nors kitą planetą. Toks įvykis, jau nebesantis visiškai neįmanomas, implikuotų, kad žmogus turėtų gyventi žmogaus sukurtomis sąlygomis, radikaliai kitokiomis negu tos, kurias jam duoda Žemė. Nei darbas, nei darymas, nei veiksmas, nei, tiesą sakant, mąstymas, kokį mes pažįstame, daugiau nebeturėtų prasmės. Tačiau net tie hipotetiniai keliautojai iš Žemės vis dar būtų žmonės; bet vienintelis teiginys, kurį galėtume išsakyti apie jų „prigimtį“, yra tas, kad jie vis dėlto yra sąlygotos būtybės, nors jų būklė dabar yra dideliu mastu sukurta jų pačių.

Žmogaus prigimties problema, Augustino *quaestio mihi factus sum* – „Aš pats sau tapau klausimu“ – atrodo neišsprendžiama tiek individualios psichologijos, tiek bendruoju filosofiniu požiūriu. Visai nepanašu, kad mes, galintys pažinti, nustatyti ir apibrėžti visų mus supančių ir nuo mūsų besiskiriančių daiktų esmes, kada nors sugebėtume padaryti

tą patį savo pačių atžvilgiu – taip, tarsi peršoktume savo pačių šešėlius. Maža to, niekas neleidžia mums tarti, kad žmogus turi prigimtį arba esmę ta pačia prasme kaip ir kiti daiktai. Kitaip tariant, jei mes turime prigimtį ar esmę, tada tikrai tik dievas galėtų jas pažinti ir apibrėžti ir pirmoji būtina sąlyga būtų ta, kad jis sugebėtų kalbėti apie „kas toks" tarsi tai būtų „kas"[2]. Keblumas yra tas, kad žmogiškojo pažinimo būdai, pritaikomi daiktams su „natūraliomis" savybėmis, tarp jų – mums patiems tuo ribotu mastu, jog esame labiausiai išsivysčiusios organinės gyvybės rūšies pavyzdžiai, mums nebetinka, kai iškeliame tokį klausimą: „Ir *kas* mes esame?" Štai kodėl bandymai apibrėžti žmogaus prigimtį beveik visada baigiasi kokia nors dievybės konstrukcija, t. y. filosofų dievu, kuris, atidžiau įsigilinus, nuo Platono laikų pasirodė esąs platoniškosios žmogaus idėjos variantas. Žinoma, tokias dievybės filosofines sąvokas demaskuoti kaip žmogaus sugebėjimų bei savybių konceptualizacijas nereiškia pademonstruoti ir net argumentuoti Dievo nebuvimą; bet faktas, kad bandymai apibrėžti žmogaus prigimtį taip lengvai atveda prie idėjos, kuri aiškiai sukrečia mus kaip „antžmogiška" ir todėl tapatinama su dievybe, gali sukelti įtarimą dėl pačios „žmogaus prigimties" sąvokos.

Kita vertus, žmogaus egzistencijos sąlygos – pats gyvenimas, gimstamumas ir mirtingumas, pasauliškumas, įvairovė ir Žemė – niekada negali „paaiškinti", kas mes esame, arba atsakyti į klausimą, kas mes

[2] Augustinas, apie kurį paprastai sakoma, kad jis pirmas iškėlė vadinamąjį antropologinį klausimą filosofijoje, tai žinojo labai gerai. Jis skiria klausimus „Kas toks aš esu?" ir „Kas aš esu?" Pirmą klausimą žmogus nukreipia į patį save: „Ir aš nukreipiau save į save ir pasakiau sau: Tu, kas toks tu esi? Ir aš atsakiau: žmogus" – *tu, quis es*? (*Confessiones* X, 6), o antras klausimas nukreipiamas į Dievą: „Kas tada aš esu, mano Dieve? Kokia yra mano prigimtis?" – *Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?* (X, 17). Juk „didžiojoje paslaptyje", *grande profundum*, kuri yra žmogus (IV, 14), yra „kažkas žmogiška (*aliquid hominis*), ko žmogaus dvasia, esanti jame, nežino. Bet Tu, Viešpatie, kuris jį sukūrei (*fecisti eum*), apie jį žinai viską (*eius omnia*)" (X, 5). Taigi geriausiai žinoma iš tų frazių, kurias aš citavau tekste, *quaestio mihi factus sum*, yra klausimas, keliamas dalyvaujant Dievui, „kurio akyse aš tapau klausimu pačiam sau" (X, 33). Trumpai tariant, atsakymas į klausimą „Kas toks aš esu?" paprasčiausiai yra toks: „Tu esi žmogus – kad ir kas tai būtų"; o atsakymą į klausimą „Kas aš esu?" gali duoti tik Dievas, sukūręs žmogų. Žmogaus prigimties klausimas yra ne mažiau teologinis negu Dievo prigimties klausimas – abu klausimai gali būti keliami tik remiantis dieviškuoju apreiškimu.

tokie esame. Taip yra dėl tos paprastos priežasties, kad tos sąlygos niekada nesąlygoja mūsų absoliučiai. Tokia visada buvo filosofijos nuomonė, priešingai negu mokslų (antropologijos, psichologijos, biologijos ir t. t.), kurie irgi domisi žmogumi. Bet šiandien mes beveik galime sakyti, jog parodėme net moksliškai, kad nors dabar gyvename ir, galimas daiktas, visada gyvensime Žemės sąlygomis, esame ne tik prie Žemės pririštos būtybės. Didžiuosius moderniojo gamtos mokslo triumfus lėmė tai, kad prie Žemės pririštą gamtą jis traktavo tikrai universaliu archimedišku požiūriu, t. y. sąmoningai ir atvirai ne iš Žemės perspektyvos.

2. Terminas *vita activa*

Terminas *vita activa* prisotintas ir persotintas tradicijos. Jis toks pat senas (bet ne senesnis) kaip mūsų politinio mąstymo tradicija. O ši tradicija, toli gražu nesuvokdama ir nekonceptualizuodama viso politinio Vakarų žmonijos patyrimo, išaugo iš ypatingos istorinės konsteliacijos – iš Sokrato teismo proceso ir konflikto tarp filosofo ir polio. Ji pašalino daug ankstesnės praeities patyrimų, kurie buvo nereikšmingi jos tiesioginiams politiniams tikslams, ir tęsėsi, kol išnyko Karlo Marxo veikaluose labai selektyviu būdu. Pats terminas, viduramžių filosofijoje standartinis Aristotelio *bios politikos* vertimas, jau randamas Augustino raštuose, kur, kaip *vita negotiosa* ar *actuosa*, jis vis dar atspindi savo pradinę prasmę: tai gyvenimas, paaukotas viešiesiems politikos reikalams[3].

Aristotelis skyrė tris gyvenimo (*bioi*) būdus, kuriuos žmonės gali pasirinkti laisvai, t. y. visiškai nepriklausomai nuo gyvybinių reikmių ir jų sukurtų santykių. Ši laisvės prielaida atmetė visus gyvenimo būdus, pirmiausia skirtus savo gyvybei išsaugoti, – ne tik darbą, kuris buvo gyvenimo būdas, būdingas vergui (jį vertė būtinybė likti gyvam ir jo šeimininko valdžia), bet ir laisvo amatininko darbingą gyvenimą, ir pelno siekiantį pirklio gyvenimą. Trumpai tariant, ji atmesdavo kiekvieną, kuris ne savo noru ar savo noru, visam gyvenimui ar laikinai nebegalėdavo laisvai ju-

[3] Žr. Augustine, *De civitate Dei*, XIX, 2, 19.

dėti ir veikti[4]. Kitiems trims gyvenimo būdams bendra tai, kad jie susiję su „grožiu", t. y. su dalykais, kurie nėra nei būtini, nei tik naudingi gyvenimui, paaukotam kūno malonumams, kai vartojamas grožis, koks jis yra duotas, gyvenimui, paaukotam polio reikalams, kai tobulumas kuria gražius veiksmus, ir filosofo gyvenimui, paaukotam tyrinėti ir kontempliuoti amžinus daiktus, kurių amžinas grožis negali būti sukurtas griaunančiu žmogaus įsikišimu ar pakeistas jų vartojimu[5].

Svarbiausias skirtumas tarp aristotelinės ir vėlesnės viduramžiškos šio termino vartosenos yra tas, kad *bios politikos* eksplicitiškai žymėjo tik žmogiškų dalykų sritį pabrėždamas veiksmą, *praxis*, reikalingą tai sričiai sukurti ir jai palaikyti. Nei darbas, nei darymas nebuvo laikomi pakankamai oriais, kad apskritai būtų *bios*, autonomiškas ir autentiškai žmogiškas gyvenimo būdas; kadangi jie kuria tai, kas būtina ir naudinga, jie negali būti laisvi, nepriklausomi nuo žmogaus poreikių ir troškimų[6]. Tai, kad politinis gyvenimo būdas išvengė šio nuosprendžio, priklausė nuo to, kaip graikai suprato polio gyvenimą, kuris jiems reiškė labai specifišką ir laisvai pasirinktą politinės organizacijos formą ir jokiu būdu nereiškė kokios nors veiksmo formos, būtinos norint organizuotai išlaikyti žmones kartu. Nėra taip, jog graikai ar Aristotelis nežinojo to fakto, kad žmogaus gyvenimui visada būtina kokia nors politinės organizacijos forma ir kad valdinių valdymas gali sukurti ypatingą gyvenimo būdą; bet

[4] Williamas L.Westermannas („Between Slavery and Freedom", *American Historical Review*, Vol. I, 1945) mano, kad „Aristotelio teiginys ..., jog amatininkas gyvena ribotos vergijos sąlygomis, reiškė, kad amatininkas, kai jis sudarydavo darbo sutartį, disponavo dviem iš keturių jo laisvo statuso elementų [ekonominės veiklos ir nevaržomo judėjimo teise], bet jo paties valia ir laikinai"; Westermanno cituojami faktai rodo, kad laisvė tada buvo suprantama kaip susidedanti iš „statuso, asmens neliečiamybės, ekonominės veiklos laisvės, nevaržomo judėjimo teisės", ir todėl vergija „buvo šių keturių atributų stoka". Aristotelis, vardydamas „gyvenimo būdus" *Nikomacho etikoje* (I, 5) ir *Eudemo etikoje* (1215a 35 ff.), net nemini amatininko gyvenimo būdo; jam akivaizdu, kad *banausos* nėra laisvas (plg. *Politika*, 1337b 5). Tačiau jis mini „pinigus kaupiančio žmogaus gyvenimą" ir atmeta jį, kadangi „tai nėra laisvas gyvenimas" (*Nikomacho etika*, 1096a 5). Kad kriterijus yra laisvė, pabrėžiama *Eudemo etikoje*: jis išvardija tik tuos gyvenimus, kurie yra pasirinkti *ep'exousian*.

[5] Apie grožio priešingumą būtinybei ir naudingumui žr. *Politika*, 1333a 30 ff.; 1332b 32.

[6] Apie laisvės priešingumą būtinybei ir naudingumui žr. *ibid*., 1332b 2.

despoto gyvenimo būdas, kadangi jis buvo „tik“ būtinybė, negalėjo būti laikomas laisvu ir neturėjo ryšio su *bios politikos*[7].

Išnykus senovės miestui-valstybei – atrodo, kad Augustinas buvo paskutinis, bent jau žinojęs, ką kadaise reiškė būti piliečiu, – terminas *vita activa* prarado savo specifinę politinę prasmę ir juo buvo žymimos visos aktyvaus dalyvavimo šio pasaulio reikaluose rūšys. Žinoma, tai nereiškia, kad darymas ir darbas žmogaus veiklų hierarchijoje pakilo aukštyn ir savo orumu dabar prilygo gyvenimui, paaukotam politikai[8]. Veikiau buvo einama kitu keliu: veiksmas dabar buvo priskiriamas žemiškojo gyvenimo gyvybinėms reikmėms, todėl kontempliacija (*bios theōrētikos* buvo išverstas kaip *vita contemplativa*) išliko vienintelis tikrai laisvas gyvenimo būdas[9].

Tačiau didžiulis kontempliacijos pranašumas prieš bet kokios rūšies veiklą, taip pat veiksmą, nėra krikščioniškos kilmės. Mes jį randame Platono politinėje filosofijoje, pasak kurios visas utopinis polio gyvenimo pertvarkymas yra ne tik valdomas aukštesnės filosofo įžvalgos, bet neturi kito tikslo, o tik padaryti įmanomą filosofo gyvenimo būdą. Aristotelio skirtingų gyvenimo būdų išvardijimas, kuriame gyvenimui malonumams suteiktas nereikšmingas vaidmuo, yra aiškiai pagrįstas kontempliacijos idealu (*theōria*).

Prie senovinės laisvės nuo gyvybinių reikmių ir nuo kitų naudojamos prievartos filosofai pridėjo laisvę ir susilaikymą nuo politinės veiklos (*skholē*)[10], todėl vėlesnis krikščioniškas reikalavimas neįsipainioti į pasaulio reikalus, būti laisvam nuo visų pasaulietiškų reikalų buvo įgyvendintas anksčiau ir prasidėjo kaip vėlyvosios antikos filosofinė *apolitia*. Ko reikalavo tik nedaugelis, dabar buvo laikoma visų teise.

[7] Apie skirtumą tarp despotiško valdymo ir politikos žr. *ibid.*, 1277b 8. Argumentavimą, kad despoto gyvenimas nelygus laisvo žmogaus gyvenimui, kadangi despoto gyvenimas siejasi su „būtinais dalykais“, žr. *ibid.*, 1325a 24.

[8] Apie paplitusią nuomonę, kad šiuolaikinis darbo vertinimas savo kilme yra krikščioniškas, žr. toliau, § 44.

[9] Žr. Aquinas, *Summa theologica*, II, 2, 179, ypač art. 2, kur *vita activa* kyla iš ***necessitas vitae praesentis***, ir *Expositio in Psalmos*, 45, 3, kur politiniam dariniui priskiriamas uždavinys rasti viską, kas būtina gyvenimui: *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam.*

[10] Graikų k. žodis *skholē*, kaip ir lotynų k. *otium*, pirmiausia reiškia laisvę nuo politinės veiklos, o ne paprasčiausią laisvalaikį, nors abu žodžiai dar vartojami pažymėti laisvę nuo darbo ir gyvybinių reikmių. Šiaip ar taip, jie visada nurodo būklę,

Terminas *vita activa* apėmė visas žmogaus veiklas ir jas apibrėžė absoliučios kontempliacijos ramybės požiūriu, todėl jis labiau atitinka graikišką žodį *askholia* („neramumas"), kuriuo Aristotelis žymėjo visą veiklą, o ne graikišką žodį *bios politikos*. Nuo Aristotelio laikų skirtumas tarp ramybės ir neramumo, tarp beveik visiško susilaikymo nuo išorinio fizinio judėjimo ir visų rūšių veiklos yra svarbesnis negu skirtumas tarp politinio ir teorinio gyvenimo būdų, kadangi faktiškai jį galima rasti kiekviename iš trijų gyvenimo būdų. Tai panašu į skirtumą tarp karo ir taikos: karas vyksta taikos labui, taip ir kiekvienos rūšies veikla, net vien mąstymo procesai, turi pasiekti kulminaciją absoliučioje kontempliacijos ramybėje[11]. Bet koks judėjimas, kūno ir sielos, taip pat ir kalbos bei protavimo judesiai, turi baigtis tiesos akivaizdoje. Tiesa, ar tai būtų senovinė Būties tiesa, ar krikščioniška gyvojo Dievo tiesa, gali atsiverti tik visiškoje žmogaus ramybėje[12].

Tradiciškai ir iki pat moderniosios epochos pradžios terminas *vita activa* niekada neprarado savo negatyvios konotacijos – „neramumas", *nec-otium*, *a-skholia*. Todėl jis išliko glaudžiai susijęs su dar fundamentalesne graikiška skirtimi tarp daiktų, kurie savaime esti tai, kas jie yra, ir daiktų, kurių buvimas priklauso nuo žmogaus, tarp daiktų, kurie yra *physei*, ir daiktų, kurie yra *nomō*. Kontempliacijos pirmenybė prieš veiklą pagrįsta įsitikinimu, kad joks žmogaus rankų dirbinys grožiu ir tiesa negali prilygti gamtiniam *kosmosui*, kuris svyruoja savyje nekintantis ir amžinas be jokio žmogaus ar dievo įsikišimo ar pagalbos iš šalies. Toji amžinybė atsiveria mirtingojo akims tik tada, kai visi žmogaus judesiai

laisvą nuo rūpesčių. Puikų paprasto Atėnų piliečio, kuris visiškai laisvas nuo darbo ir darymo, kasdienio gyvenimo aprašymą galima rasti kn. Fustel de Coulanges, *The Ancient City* (Anchor ed., 1956), p. 334–336; ji įtikins kiekvieną, kaip smarkiai rijo laiką politinė veikla miesto-valstybės sąlygomis. Galima nesunkiai spėti, koks kupinas rūpesčių buvo šis paprastas politinis gyvenimas, jei prisiminsime, kad Atėnų įstatymas neleido būti neutraliems, ir tuos, kurie nenorėjo dalyvauti frakcijų kovoje, bausdavo pilietybės atėmimu.

[11] Žr. Aristotelis, *Politika*, 1333a 30–33. Akvinietis apibrėžia kontempliaciją kaip *quies ab exterioribus motibus* (*Summa theologica*, II, 2, 179, 1).

[12] Akvinietis pabrėžia sielos ramybę ir rekomenduoja *vita activa*, kadangi jis išsekina ir todėl „nuramina vidines aistras" ir parengia kontempliacijai (*Summa theologica*, II, 2, 182, 3).

ir veiklos visiškai sustoja. Palyginti su šia ramybės nuostata, visos *vita activa* skirtys ir suskirstymai išnyksta. Kontempliacijos požiūriu nesvarbu, kas drumsčia būtiną ramybę, kol ji drumsčiama.

Todėl tradiciškai terminas *vita activa* savo prasmę gauna iš *vita contemplativa*; jo labai ribotas orumas remiasi pastaruoju, kadangi jis pajungtas kontempliuojančio gyvo kūno poreikiams ir troškimams[13]. Krikščionybė ir jos tikėjimas į pomirtinį gyvenimą, kurio džiaugsmai pasireiškia kontempliacijos malonumais[14], religiškai sankcionavo *vita activa* pažeminimą iki išvestinės, antrinės padėties, bet pačios tvarkos determinavimas sutapo su atradimu kontempliacijos (*theōria*) kaip žmogaus sugebėjimo, aiškiai besiskiriančio nuo mąstymo ir protavimo, kuris atsirado sokratininkų mokykloje ir nuo tada vyravo metafiziniame ir politiniame visos mūsų tradicijos mąstyme[15]. Mano dabartinio tikslo požiūriu atrodo nebūtina aptarinėti šios tradicijos priežasčių. Aišku, kad jos yra gilesnės negu istorinis įvykis, kuris sukėlė konfliktą tarp polio ir filosofo ir šitaip, beveik atsitiktinai, leido atrasti kontempliaciją kaip filosofo gyvenimo būdą. Jas turi lemti visiškai kitas žmogaus būklės, kurios įvairovė pranoksta visokius *vita activa* suskirstymus, aspektas, ir mes galime įtarti, kad ta įvairovė nebūtų aprėpta, net jei žmogaus būklei būtų priskirtas mąstymas ir protavimo judesiai.

Todėl jei tokia *vita activa* termino vartosena, kokią aš čia siūlau, aiškiai prieštarauja tradicijai, taip yra dėl to, kad aš abejoju ne skirtį lemiančio patyrimo pagrįstumu, bet veikiau hierarchine tvarka, būdinga jai nuo pat

[13] Akvinietis visai aiškiai parodo ryšį tarp *vita activa* ir žmogaus kūno siekių bei poreikių, kurie bendri žmonėms ir gyvūnams (*Summa theologica*, II, 2, 182, 1).

[14] Augustinas kalba apie aktyvaus gyvenimo „naštą" (*sarcina*), nulemtą meilaširdingumo, pareigos, kuri būtų nepakeliama be kontempliacijos teikiamos „saldybės" (*suavitas*) ir „tiesos džiaugsmo" (*De civitate Dei*, XIX, 19).

[15] Nuo seno gerbiamas filosofo pasipiktinimas ta žmogaus būklės sąlyga, kad jis turi kūną, nesutampa su senovei būdinga panieka gyvybinėms reikmėms; būti palenktam būtinybei buvo tik vienas kūniško egzistavimo aspektas, o kūnas, kartą išlaisvintas nuo šios būtinybės, galėjo pasiekti tą grynąją regimybę, kurią graikai vadino grožiu. Nuo Platono laikų prie pasipiktinimo tuo faktu, kad žmogų prievartauja kūno troškimai, filosofai pridėjo piktinimąsi bet kokios rūšies judėjimu. Kadangi filosofas gyvena visiškoje ramybėje, tik jo kūnas, pasak Platono, gyvena mieste. Čia glūdi ir seno priekaišto dėl polinkio kištis į kitų reikalus pagrindas (*polypragmosynē*), o priekaištas skirtas tiems, kurie savo gyvenimą atiduoda politikai.

pradžių. Tai nereiškia, kad dėl šios priežasties aš noriu nuginčyti ar net aptarinėti tradicinę tiesos kaip apreiškimo, o todėl kaip kažko, kas duota žmogui iš esmės, sąvoką ar kad aš teikiu pirmenybę moderniosios epochos pragmatiškam teiginiui, jog žmogus gali žinoti tik tai, ką padaro pats. Aš paprasčiausiai teigiu, jog didžiulė kontempliacijos reikšmė tradicinėje hierarchijoje nutrynė skirtis ir suskirstymus pačiame *vita activa* ir kad, nepaisant regimybių, šios padėties iš esmės nepakeitė tradicijos nutraukimas naujaisiais amžiais ir galutinis jos hierarchijos apvertimas Marxo ir Nietzsche's mąstyme. Tai, kad konceptualinė struktūra išliko daugiau ar mažiau nepaliesta, nulėmė pati garsiojo filosofinių sistemų „apvertimo" ar šiuo metu pripažįstamų vertybių prigimtis, t. y. pačios operacijos prigimtis.

Šiuolaikinis apvertimas, kaip ir tradicinė hierarchija, remiasi prielaida, kad visose žmonių veiklose turi vyrauti tas pats svarbiausias žmogaus rūpestis, kadangi be vieno viską apimančio principo negalima nustatyti jokios tvarkos. Ši prielaida nėra savaime suprantama, ir maniškė termino *vita activa* vartosena suponuoja, kad rūpestis, pagrindžiantis visas tokio gyvenimo veiklas, nėra tas pats ir nėra nei aukštesnis, nei žemesnis negu svarbiausias *vita contemplativa* rūpestis.

3. Amžinybė *versus* nemirtingumas

Kad, viena vertus, įvairūs aktyvaus kišimosi į šio pasaulio reikalus būdai ir, kita vertus, grynasis mąstymas, kurio kulminacija yra kontempliacija, gali atitikti du skirtingus svarbiausius žmogaus rūpesčius, šiaip ar taip, buvo akivaizdu nuo to laiko, kai „minties žmonės ir veiksmo žmonės pradėjo eiti skirtingais keliais"[16], t. y. nuo politinio mąstymo atsiradimo sokratininkų mokykloje. Tačiau, kai filosofai atrado – ir tikima, nors neįrodoma, kad šį atradimą padarė pats Sokratas, – kad politikos sritis paprastai negali apimti visų žmogaus aukštesniųjų veiklų, jie iškart tarė, kad ne atrado kažką skirtingą, papildantį tai, kas jau buvo

[16] Žr. F. M. Cornford, „Plato's Commonwealth", *Unwritten Philosophy*, 1950, p. 54: „Periklio mirtis ir Peloponeso karas žymi tą momentą, kai minties žmonės ir veiksmo žmonės pradėjo eiti skirtingais keliais, ir jiems buvo lemta išsiskirti vis labiau, kol stoikų išminčius nustojo būti savo šalies piliečiu ir tapo pasaulio piliečiu".

žinoma, bet kad surado aukštesnį principą, galintį pakeisti polį valdžiusį principą. Trumpiausias, nors šiek tiek paviršutiniškas, būdas parodyti šiuos du skirtingus ir tam tikru mastu net konfliktuojančius principus – prisiminti skirtumą tarp nemirtingumo ir amžinybės.

Nemirtingumas reiškia išlikimą laike, nemarų gyvenimą šioje žemėje ir šiame pasaulyje, koks jis buvo duotas, graikų supratimu, gamtai ir Olimpo dievams. Šiame nuolat besikartojančio gamtos gyvenimo ir nemirtingų bei nesenstančių dievų gyvenimo fone stovėjo mirtingi žmonės, vieninteliai mirtingieji nemirtingoje, bet neamžinoje visatoje, stojantys akistaton su nemirtingais savo dievų gyvenimais, bet nepavaldūs amžinajam Dievui. Jei pasitikime Herodotu, skirtumas tarp nemirtingų dievų ir amžinojo Dievo, atrodo, darė stulbinamą poveikį graikų savęs supratimui ir buvo užčiuoptas anksčiau, negu jį sąvokomis išskleidė filosofai, tad buvo senesnis už savitai graikišką amžinybės patirtį, kuri leido jį išskleisti. Herodotas, aptarinėdamas azijines pamaldumo formas ir tikėjimus į neregimą Dievą, aiškiai mini, kad palyginti su šiuo transcendentiniu Dievu (kaip mes pasakytume šiandien), kuris esti už laiko, už gyvenimo ir už pasaulio, graikų dievai yra *anthrōpophyeis*, yra tos pačios prigimties, o ne tik tokio pat pavidalo kaip ir žmogus[17]. Graiko domėjimasis nemirtingumu išaugo iš jo nemirtingos gamtos ir nemirtingų dievų, kurie kartu supo mirtingų žmonių individualius gyvenimus, patyrimo. Mirtingumas, įsišaknijęs kosmose, kur viskas buvo nemirtinga, tapo žmogaus egzistencijos žyme. Žmonės yra „mirtingi", vieninteliai mirtingi daiktai, nes, kitaip negu gyvūnai, jie neegzistuoja tik kaip rūšies, kurios nemirtingą gyvenimą garantuoja gimdymas, atstovai[18]. Žmogaus mirtingumą lemia faktas, kad individualus gyvenimas su atpažįstama gyvenimo istorija nuo gimimo iki mirties atsiranda iš biologinio gyvenimo. Šis individualus gyvenimas skiriasi nuo visų kitų daly-

[17] Herodotas (I, 131), pranešęs, kad persai neturi „dievų atvaizdų, nei šventyklų, nei altorių, bet laiko šiuos dalykus kvailais", toliau aiškina, jog tai parodo, kad jie „netiki kaip graikai, kad dievai yra *anthrōpophyeis*, žmogiškos prigimties", arba, galime pridurti, kad dievai ir žmonės yra tos pačios prigimties. Žr. taip pat Pindaro *Carmina Nemaea*, VI.

[18] Žr. Pseudoaristotelis, *Ekonomika*, 1343b 24: Gamta garantuoja rūšims jų amžiną buvimą per sugrįžimą (*periodos*), bet negali garantuoti tokio amžino buvimo individui. Tokia pati mintis „Gyviems daiktams gyvenimas yra buvimas" išsakyta veikale *Apie sielą*, 415b 13.

kų tiesiaeigiu judėjimu, kuris, galima sakyti, perkerta ciklinį biologinio gyvenimo judėjimą. Mirtingumas reiškia štai ką: judėti tiesiai pasaulyje, kuriame viskas juda, jei tik apskritai juda, cikliškai.

Mirtingųjų užduotį ir potencialią didybę įkūnija jų sugebėjimas gaminti daiktus – kūrinius, žygdarbius ir žodžius[19], – kurie nusipelno būti ir bent jau iš dalies yra amžini, tad per juos mirtingieji gali surasti sau vietą kosmose, kur viskas yra nemirtinga, išskyrus juos pačius. Sugebėdami atlikti nemirtingą žygdarbį, galėdami palikti nenykstančius pėdsakus žmonės, nors individualiai yra mirtingi, pasiekia nemirtingumą ir įrodo, kad jie yra „dieviškos" prigimties. Skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno persmelkia pačią žmonių rūšį: tik geriausieji (*aristoi*), kurie nuolat įrodo, kad yra geriausi (*aristeuein*, veiksmažodis, neturintis atitikmens jokioje kitoje kalboje), ir kurie „nemirtingai šlovei teikia pirmenybę" prieš mirtingus dalykus, yra tikri žmonės; kiti, patenkinti tuo, kokius malonumus jiems duos gamta, gyvena ir miršta kaip gyvūnai. Tokia vis dar buvo Herakleito nuomonė[20], kurios lygų atitikmenį sunku surasti pas kurį nors filosofą po Sokrato.

Mūsų kontekste nėra labai svarbu, ar pats Sokratas, ar Platonas atrado amžinybę kaip tikrąjį griežtai metafizinės minties centrą. Sokratas pranašesnis tuo, kad jis vienintelis iš didžiųjų mąstytojų – unikalus ir šiuo, ir daugeliu kitų aspektų – niekada nesirūpino užrašyti savo minčių; juk akivaizdu, kad nesvarbu, kiek mąstytojui rūpėtų amžinybė: tą akimirką, kai jis sėdasi užrašyti savo minčių, jis nustoja pirmiausia rūpintis amžinybe ir savo dėmesį perkelia į tai, kaip palikti savo minčių pėdsakus. Jis įžengė į *vita activa* ir pasirinko pastovumo ir potencialaus nemirtingumo kelią. Tikras yra vienas dalykas: tik Platono filosofijoje domėjimasis amžinybe ir filosofo gyvenimas traktuojami kaip iš esmės priešingi nemirtingumo siekiui, piliečio gyvenimo būdui, *bios politikos*, ir konfliktuoja su jais.

[19] Graikų kalba neskiria „kūrinių" ir „veiksmų", bet vienus ir kitus vadina *erga*, jei jie pakankamai tvarūs ir pakankamai didingi, kad būtų prisimenami. Tik kai filosofai, ar veikiau sofistai, pradėjo daryti savo „begalines skirtis" ir skirti darymą ir veikimą (*poiein* ir *prattein*), daiktavardžiai *poiēmata* ir *pragmata* labiau paplito (žr. Platonas, *Charmidas*, 163). Homeras dar nežino žodžio *pragmata*, kuris Platono filosofijoje (*ta tōn anthrōpōn pragmata*) geriausiai perteikiamas žodžiais „žmogiškieji reikalai" ir turi rūpesčio ir tuštumo konotacijų. Herodoto veikaluose *pragmata* gali turėti tą pačią konotaciją (plg., pvz., I, 155).

[20] Herakleitas, frag. B 29 (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 4 ed.; 1922).

Filosofas gali patirti amžinybę, kuri Platonui buvo *arrhēton* („nenusakoma“), o Aristoteliui – *aneu logou* („bežodė“) ir kuri vėliau buvo konceptualizuota paradoksaliuoju *nunc stans* („stovintis dabar“), tik atitrūkęs nuo žmogiškų reikalų srities ir nuo kitų įvairių žmonių. Tai mes žinome iš olos alegorijos Platono *Valstybėje*: čia filosofas, išsilaisvinęs iš grandinių, rišusių jį prie kitų žmonių, palieka olą visiškai „vienas“, galima sakyti, nei lydimas, nei sekamas kitų. Kalbant politiškai, jei mirti yra tas pat, kas „nustoti būti tarp žmonių“, amžinybės patyrimas yra savotiška mirtis ir vienintelis dalykas, skiriantis ją nuo tikros mirties, yra tas, kad ji nėra galutinė, kadangi jokia gyva būtybė negali jos iškęsti ilgesnį laiką. Ir kaip tik tai skiria *vita contemplativa* nuo *vita activa* viduramžių mąstyme[21]. Tačiau lemtinga yra tai, kad amžinybės patyrimas, priešingai nemirtingumo patyrimui, neatitinka jokios veiklos ir negali būti į ją transformuotas, kadangi net minties veikla, vykstanti kieno nors sieloje padedama žodžių, aišku, ne tik netinka perduoti šį patyrimą, bet nutraukia ir sugriauna jį patį.

Theōria, arba „kontempliacija“, yra žodis, perduodantis amžinybės patyrimą kaip kažką skirtingą nuo visų kitų požiūrių, kurie geriausiu atveju gali sietis su nemirtingumu. Gali būti, kad filosofams atrasti amžinybę padėjo visai pagrįsta abejonė polio galimybėmis pasiekti nemirtingumą ar net pastovumą, ir gali būti, kad šio atradimo sukeltas sukrėtimas buvo toks stiprus, jog jiems beliko tik viena – į kiekvieną nemirtingumo siekį žiūrėti kaip į tuštybę ir tuščiagarbiškumą ir šitaip atvirai oponuoti senovės miestui-valstybei ir jį įkvėpusiai religijai. Tačiau galutinę rūpinimosi amžinybe pergalę prieš visus nemirtingumo siekius lėmė ne filosofinis mąstymas. Romos imperijos žlugimas aiškiai parodė, kad joks mirtingų rankų kūrinys negali būti nemirtingas, ir jį lydėjo krikščioniškosios amžino individualaus gyvenimo doktrinos tapimas ypatinga Vakarų žmonijos religija. Abu veiksniai visus žemiškojo nemirtingumo siekius padarė tuščius ir nebūtinus. Ir jiems taip gerai pavyko *vita activa* ir *bios politikos* paversti kontempliacijos tarnaitėmis, kad net pasaulietiškumo iškilimo moderniojoje epochoje ir kartu vykusio tradicinės hierarchijos tarp veiksmo ir kontempliacijos apvertimo pakako apsaugoti nuo užmaršties nemirtingumo siekį, kuris iš pradžių buvo *vita activa* šaltinis ir centras.

[21] *In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus* (Aquinas, *Summa theologica*, II, 2, 181, 4).

Antras skyrius

VIEŠOJI IR PRIVAČIOJI SRITYS

4. Žmogus: socialinis ar politinis gyvūnas

Vita activa, žmogaus gyvenimas, kiek jis aktyviai angažuotas ką nors daryti, visada įsišaknijęs žmonių pasaulyje ir žmogaus padarytuose daiktuose, kurių jis niekada nepalieka ar apskritai niekada netranscenduoja. Daiktai ir žmonės sukuria aplinką kiekvienai žmogaus veiklai, kuri be tokios vietos būtų betikslė; tačiau ši aplinka, pasaulis, į kurį mes ateiname gimdami, neegzistuotų be žmogaus veiklos, kuri jį sukūrė, kaip kad yra gaminami daiktai, kuri rūpinasi juo, kaip kad kultivuojama žemė, arba kuri jį sukuria organizuodama, kaip kad politinį darinį. Joks žmogaus gyvenimas, net atsiskyrėlio gyvenimas tyrlaukiuose, neįmanomas be pasaulio, kuris tiesiogiai ar netiesiogiai liudija kitų žmonių buvimą.

Visas žmogaus veiklas sąlygoja tas faktas, kad žmonės gyvena kartu, bet tik veiksmo negalima net įsivaizduoti be žmonių visuomenės. Darbo veiklai nereikia kitų buvimo, nors būtybė, dirbanti visiškoje vienatvėje, būtų ne žmogus, o *animal laborans* visiškai tiesiogine šio žodžio prasme. Žmogus darantis, gaminantis ir statantis pasaulį, kuriame gyventų tik jis pats, dar būtų gamintojas, nors ne *homo faber*: jis prarastų savo savitai žmogišką kokybę ir veikiau būtų dievas – žinoma, ne Kūrėjas, bet dieviškasis demiurgas, toks, kokį Platonas jį aprašė viename savo mite. Tik veiksmas yra išimtinė žmogaus prerogatyva; nei gyvulys, nei dievas nesugeba veikti[1] ir tik veiksmas yra visiškai priklausomas nuo nuolatinio kitų buvimo.

[1] Atrodo gana įspūdinga, kad Homero dievai veikia tik žmones, valdydami juos iš tolo arba kišdamiesi į jų reikalus. Konfliktai ir vaidai tarp dievų, atrodo, taip pat daugiausia

Šis ypatingas ryšys tarp veiksmo ir buvimo kartu, atrodo, visiškai pateisina ankstyvąjį Aristotelio *zōon politikon* vertimą kaip *animal socialis*, randamą jau Senekos raštuose. Šitoks vertimas vėliau tapo standartiniu Tomo Akviniečio dėka: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* („žmogus yra iš prigimties politinis, t. y. socialinis")[2]. Labiau negu bet kokia išplėtota teorija šis nesąmoningas politiškumo pakeitimas socialumu atskleidžia, kaip smarkiai buvo prarastas pradinis graikiškas politikos supratimas. Šiam dalykui svarbu, bet ne lemtinga, kad žodis „socialinis" savo kilme yra romėniškas ir neturi atitikmens graikų kalboje ar mąstyme. Tačiau lotyniška žodžio *societas* vartosena iš pradžių turėjo aiškią, nors ir ribotą, politinę prasmę; šis žodis žymėjo žmonių sąjungą, sudarytą siekti kokio nors tikslo, pavyzdžiui, kai žmonės organizuojasi valdyti kitus arba padaryti nusikaltimą[3]. Tik kartu su vėlesne sąvoka *societas generis humani*, „žmonijos visuomenė"[4], terminas „socialinis" pradeda įgauti bendrąją prasmę – pamatinė žmogaus būklė. Nėra taip, kad Platonas ar Aristotelis nežinojo ar nesidomėjo tuo faktu, kad žmogus negali gyventi be kitų žmonių draugijos, bet šios sąlygos jie nelaikė specifiniu žmogišku bruožu – priešingai, socialumas

kyla dėl jų dalyvavimo žmonių reikaluose arba dėl jų konfliktiško šališkumo mirtingųjų atžvilgiu. Tada atsiranda pasakojimas, kuriame žmonės ir dievai veikia kartu, bet sceną lemia mirtingieji, net jei sprendimas priimamas dievų susirinkime Olimpe. Aš manau, kad tokį „bendradarbiavimą" nurodo Homero žodžiai *erg' andrōn te theōn te* (*Odisėja*, I, 338): bardas apdainuoja dievų ir žmonių darbus, o ne dievų istorijas ir žmonių istorijas. Panašiai ir Hesiodo *Teogonija* aprašo ne dievų istorijas, o pasaulio atsiradimą (116), todėl joje pasakojama, kaip atsirado daiktai per (nuolat pasikartojantį) gimdymą. Dainius, Mūzų tarnas, apdainuoja „šlovingus senovės žmonių darbus ir palaimintuosius dievus" (97 ff.), bet niekur, kiek suprantu, neapdainuoja dievų šlovingų darbų.

[2] Citata paimta iš Akviniečio Taurininio leidimo (1922) dalykinės rodyklės. Žodžio *politicus* tekste nėra, bet rodyklė teisingai apibendrina Tomo suteikiamą prasmę, kaip galima matyti iš *Summa theologica*, I, 96, 4; II, 2, 109, 3.

[3] *Societas regni* – Livijaus veikaluose, *societas sceleris* – Kornelijaus Nepoto veikaluose. Tokia sąjunga taip pat gali būti sudaryta dėl verslo, ir Akvinietis vis dar mano, kad „tikra *societas*" tarp verslininkų egzistuoja tik ten, „kur pats investuotojas rizikuoja", t.y. kur partnerystė tikrai yra sąjunga (žr. W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, 1931, p. 419).

[4] Čia ir toliau žodį „žmo-nija" aš vartoju pažymėti žmonių rūšį, kitaip negu „žmonija", kuri žymi žmonių visumą.

buvo tai, kas bendra ir žmogaus, ir gyvūnų gyvenimui, ir vien tik dėl šios priežasties jis negalėjo būti pamatinis žmogiškas bruožas. Natūralus, tik socialinis žmogaus rūšies bendrumas buvo traktuojamas kaip primestas mums ribotumas biologinio gyvenimo poreikių, kurie būdingi ir žmogui-gyvūnui, ir kitoms gyvūniško gyvenimo formoms.

Graikai manė, kad žmogaus sugebėjimas organizuotis politiškai ne tik skiriasi nuo natūralios asociacijos, kurios centras yra namai (*oikia*) ir šeima, bet ir yra tiesioginė jos priešingybė. Miesto-valstybės atsiradimas reiškė, kad žmogus įgijo, „be savo privataus gyvenimo, savotišką antrąjį gyvenimą, savo *bios politikos*. Dabar kiekvienas pilietis priklauso dviem gyvenimo tvarkoms, ir jo gyvenime esama ryškaus skirtumo tarp to, kas priklauso jam pačiam (*idion*), ir to, kas yra bendra (*koinon*)“[5]. Ne Aristotelio nuomonė ar teorija, bet paprastas istorinis faktas buvo tai, kad prieš įkuriant polį buvo sugriautos visos organizuotos bendrijos, paremtos giminyste, tokios kaip *phratria* ir *phyle*[6]. Iš visų veiklų, būtinų ir būdingų žmonių bendruomenėms, tik dvi buvo laikomos politinėmis ir sudarė tai, ką Aristotelis vadino *bios politikos*, būtent veiksmas (*praxis*) ir kalba (*lexis*); iš jų išaugo žmogaus reikalų (*ta tōn anthrōpōn pragmata*,

[5] Werner Jäger, *Paideia*, III, 111 (1945).

[6] Nors Fustelio de Coulanges'o svarbiausia tezė, pasak *The Ancient City* (Anchor ed., 1956) įvado, rodo, kad „ta pati religija“ formavo senovinės šeimos organizaciją ir senovės miestą-valstybę, jis pateikia daug faktų, kad *gens* santvarka, pagrįsta šeimos religija, ir miesto santvarka „iš tikrųjų buvo dvi antagonistinės valdymo formos. ... Arba negali ilgai gyvuoti miestas, arba ilgainiui jis turi sugriauti šeimą“ (p. 252). Man atrodo, kad toje didžiojoje knygoje esančio prieštaravimo priežastis yra Coulanges'o bandymas romėnų ir graikų miestus-valstybes nagrinėti kartu; pateikdamas faktus ir kategorijas, jis daugiausia pasikliauja Romos instituciniu ir politiniu jausmu, nors pripažįsta, kad Vestos kultas „Graikijoje susilpnėjo labai anksti ..., bet jis niekad nesusilpnėjo Romoje“ (p. 146). Praraja tarp namų ūkio ir miesto ne tik buvo daug gilesnė Graikijoje negu Romoje, bet tik Graikijoje buvo Olimpo religija, Homero ir miesto-valstybės religija, atskirta nuo ankstesnės šeimos ir namų ūkio religijos ir pranašesnė už pastarąją. Vesta, namų židinio deivaitė, tapo „miesto židinio“ saugotoja ir oficialaus, politinio kulto, atsiradusio po Romos suvienijimo ir antrojo įkūrimo, dalimi, o jos graikiškąją kolegę Hestiją pirmą kartą paminėjo Hesiodas, vienintelis graikų poetas, kuris, sąmoningai oponuodamas Homerui, giria židinio ir namų ūkio gyvenimą; oficialiojoje polio religijoje ji turėjo savo vietą dvylikos Olimpo dievų draugijoje užleisti Dionizui. (Žr. Mommsen, *Römische Geschichte*, 5 ed., Buch I, Kap.12, ir Robert Graves, *The Greek Myths*, 1955, 27 k.)

kaip juos vadindavo Platonas) sritis, iš kurios buvo griežtai pašalinta viskas, kas yra tik būtina ar naudinga.

Tačiau, nors tikrai tik miesto-valstybės įkūrimas įgalino žmones visą gyvenimą praleisti politikos srityje, veiksmo ir kalbos srityje, įsitikinimas, kad tie du žmogaus sugebėjimai siejasi vienas su kitu ir yra tobuliausi iš visų, buvo senesnis už polį ir jau žinomas ikisokratininkų mąstymui. Homeriškąją Achilo figūrą galima suprasti tik laikant jį „didžių darbų darytoju ir didžių žodžių sakytoju“[7]. Skirtingai nuo šiuolaikinio supratimo, tokie žodžiai nebuvo laikomi didžiais dėl to, kad jie išreiškė didžias mintis; priešingai, kaip mes žinome iš paskutiniųjų *Antigonės* eilučių, gali egzistuoti sugebėjimas sakyti „didžius žodžius“ (*megaloi logoi*), kuriais atsakoma į smūgius. Kaip tik šis sugebėjimas galiausiai mokė mąstyti senatvėje[8]. Mintis buvo antrinė kalbos atžvilgiu, bet kalba ir veiksmas buvo traktuojami kaip atsiradę kartu ir kaip lygūs, to paties rango ir tos pačios rūšies, o tai iš pradžių reiškė ne tik, kad politinis veiksmas, kiek jis nesusijęs su prievartos sritimi, yra tikrai atliekamas žodžiais, bet ir fundamentalesnį dalyką – rasti tinkamus žodžius tinkamu momentu ir visai nepriklausomai nuo informacijos ar komunikaci-

[7] Ši pastraipa iš Fenikso kalbos, *Iliada*, IX, 443. Ji aiškiai nurodo auklėjimą, skirtą karui ir *agorai*, viešam bendravimui, kai žmonės gali pasirodyti. Pažodinis vertimas yra toks: „[tavo tėvas] įpareigojo mane visa tai išmokyti – būti žodžių sakytoju ir darbų darytoju“ (*mythōn te rhētēr' emenai prēktēra te ergōn*).

[8] Paskutiniųjų *Antigonės*, 1350–1354, eilučių vertimas yra toks:

„Žodžiu įžūliu išdidus
Skaudžią rykštę visad užsitrauks ant savęs,
Kad pamokytų jį
Išminties nors senatvėj žiloj“ (vertė A. Dambrauskas).

Šių eilučių turinys yra toks mįslingas šiuolaikiniam supratimui, kad retai atsiranda vertėjas, drįstantis perduoti gryną prasmę. Išimtis yra Hölderlino vertimas: „Grosse Blicke aber, / Grosse Streiche der hohen Schultern / Vergeltend, / Sie haben im Alter gelehrt, zu denken“. Plutarcho papasakotas anekdotas gali iliustruoti ryšį tarp veiksmo ir kalbėjimo daug žemesniu lygiu. Kartą prie Demosteno priėjo žmogus ir papasakojo, kaip žiauriai jis buvo sumuštas. „Bet tu, – pasakė Demostenas, – nepatyrei nieko, apie ką pasakoji.“ Tada tas žmogus pakėlė balsą ir suriko: „Aš nepatyriau nieko?“ „Dabar, – pasakė Demostenas, – aš girdžiu balsą žmogaus, kuris buvo sužeistas ir kentėjo“ (*Gyvenimai*, Demostenas). Šio senovinio ryšio tarp kalbos ir minties paskutinį likutį, kuriame nėra mūsų įpročio mintį reikšti žodžiais, galima rasti plačiai paplitusioje Cicerono frazėje *ratio et oratio*.

jos, kurią jie gali perduoti, reiškia veikti. Tik gryna prievarta yra nebyli ir todėl vien prievarta niekada negali būti didi. Net kai palyginti vėlai antikoje karo ir kalbėjimo (*rhetoric*) menai iškilo kaip du svarbiausi politinio auklėjimo dalykai, šią raidą vis dar įkvėpė šitas senesnis ikipolio patyrimas ir tradicija ir ji liko nuo jų priklausoma.

Polio, kuris ne be pagrindo buvo vadinamas plepiausiu iš visų politinių darinių, patyrime ir net dar labiau iš polio atsiradusioje politinėje filosofijoje veiksmas ir kalba atsiskyrė ir darėsi vis labiau nepriklausomomis veiklomis. Pradėta akcentuoti kalba, o ne veiksmas, ir kalba kaip įtikinėjimo priemonė, o ne kaip savitas žmogiškas būdas atsakinėti aptariant ir lyginant tai, kas nutiko ar buvo padaryta[9]. Būti politiškam, gyventi polyje reiškė tai, kad viskas buvo nusprendžiama žodžiais ir įtikinėjimu, o ne jėga bei prievarta. Pagal graikų savivoką versti žmones prievarta, įsakinėti, o ne įtikinėti buvo ikipolitiniai elgesio su žmonėmis būdai, būdingi gyvenimui ne polyje, o namų ir šeimos gyvenimui, kai namų ūkio galva valdė nenuginčijama, despotiška valdžia, arba būdingi gyvenimui barbariškose Azijos imperijose, kurių despotizmas dažnai buvo prilyginamas namų ūkio organizacijai.

Aristotelio žmogaus kaip *zōon politikon* apibrėžimas buvo ne tik nesusijęs, o net priešinamas natūraliai asociacijai, būdingai namų ūkio gyvenimui; šį apibrėžimą galima iki galo suprasti tik pridėjus jo antrą garsųjį žmogaus kaip *zōon logon ekhon* („gyva būtybė, sugebanti kalbėti") apibrėžimą. Šio termino vertimas į lotynų kalbą kaip *animal rationale* paremtas ne mažiau fundamentaliu nesusipratimu, negu terminas „socialinis gyvūnas". Aristotelis nesiekė nei apibrėžti žmogų apskritai, nei nurodyti tobuliausią žmogaus sugebėjimą, kuris jam buvo ne *logos*, t. y. ne kalba ar protas, o *nous*, sugebėjimas kontempliuoti, kurio pagrindinis bruožas yra tas, kad jo turinio negalima perduoti kalba[10]. Savo dviem

[9] Šiai raidai būdinga tai, kad kiekvienas politikas buvo vadinamas „retoriumi" ir kad retoriką, meną kalbėti viešai, kitaip negu dialektiką, filosofinės kalbos meną, Aristotelis apibrėžia kaip įtikinėjimo meną (žr. *Retorika*, 1354a 12 ff.; 1355b 2 ff.). (Pati skirtis kilusi iš Platono, *Gorgijas*, 448.) Šitaip turime suprasti graikų nuomonę apie Tėbų nuosmukį, kuris buvo aiškinamas tuo, kad tėbiečiai nepaisė retorikos dėl karo pratybų (žr. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, ed. Kroener, III, 190).

[10] *Nikomacho etika*, 1142a 25 ir 1178a 6 ff.

garsiausiais apibrėžimais Aristotelis tik formulavo įprastą polio nuomonę apie žmogų ir politinį gyvenimo būdą, ir, pasak šios nuomonės, visi, nepriklausantys poliui – vergai ir barbarai, buvo *aneu logou*. Žinoma, nėra taip, kad jie nesugebėtų kalbėti, bet jiems neprieinamas toks gyvenimo būdas, kai kalba ir tik kalba kuria prasmę ir kai svarbiausias visų piliečių rūpestis – kalbėtis tarpusavyje.

Esminis nesusipratimas, išreikštas žodžio „politinis" vertime į lotynų kalbos žodį „socialinis", galimas daiktas, niekur nėra aiškesnis negu dispute, kur Tomas Akvinietis namų ūkio valdymo prigimtį lygina su politiniu valdymu: jo nuomone, namų ūkio galva šiek tiek panašus į karalystės galvą, bet, priduria jis, jo valdžia nėra tokia tobula kaip karaliaus valdžia[11]. Ne tik Graikijoje ir polyje, bet visame Vakarų antikiniame pasaulyje tikrai buvo savaime aišku, kad net tirono valdžia ne tokia didelė, ne tokia „tobula" kaip valdžia, kuria *pater familias*, *dominus* valdė savo vergų ir šeimos ūkį. Ir šitaip buvo ne todėl, kad miesto valdovo valdžią atsvėrė ir kontroliavo jungtinė namų ūkio galvų valdžia, o todėl, kad absoliuti, netrikdoma valdžia ir politikos sritis, tiesą sakant, buvo nesuderinamos[12].

5. Polis ir namų ūkis

Nors nesusipratimas ir politinės bei socialinės sričių sulyginimas yra toks pat senas kaip ir graikiškų terminų vertimas į lotynų kalbą ir jų taikymas prie romėniškojo-krikščioniškojo mąstymo, jis tapo dar painesnis naujųjų amžių vartosenoje ir naujųjų amžių visuomenės sampratoje. Skirtumas tarp privačios ir viešosios gyvenimo sričių atitinka namų ūkio ir politikos sritis, kurios egzistavo kaip skirtingi ir atskiri dariniai mažų mažiausiai nuo senovės miesto-valstybės atsiradimo; bet socialinės sri-

11. Aquinas, *op. cit.*, II, 2, 50, 3.

12. Todėl terminai *dominus* ir *pater familias* buvo sinonimai, kaip ir terminai *servus* ir *familiaris*: *Dominum patrem familiae appellaverunt*; *servos ... familiares* (Seneca, *Epistolae*, 47, 12). Senovinė Romos piliečio laisvė išnyko, kai Romos imperatoriai pripažino *dominus* titulą, „ce nom, qu' Auguste et que Tibère encore, repoussaient comme une malédiction et une injure" (H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 1847, III, 21).

ties, kuri nėra nei privati, nei viešoji, atsiradimas, griežtai kalbant, yra palyginti naujas reiškinys, kurio pradžia sutapo su naujųjų amžių pradžia ir kurio politinė forma buvo nacionalinė valstybė.

Šiame kontekste mums rūpi tai, kad dėl tokios raidos nepaprastai sunku suprasti lemiamą skirtį tarp viešosios ir privačios sričių, tarp polio srities ir namų ūkio bei šeimos srities ir galiausiai tarp veiklų, susijusių su bendru pasauliu, ir veiklų, susijusių su gyvenimo palaikymu. Šia skirtimi rėmėsi senovės politinis mąstymas, ji buvo savaime akivaizdi ir aksiominė. Mūsų supratimu, skiriamoji riba yra visiškai nutrinta, kadangi mes matome žmonių darinius ir politines bendruomenes atsižvelgdami į šeimą, kurios kasdieniais reikalais turi rūpintis gigantiška, nacijos masto ūkvedystės administracija. Mokslinis mąstymas, kuris atitinka šią raidą, yra nebe politinis mokslas, bet „nacionalinė ekonomija" arba „socialinė ekonomija", arba *Volkswirtschaft*; visi šie terminai nurodo savotišką „kolektyvinį namų ūkį"[13]; kolektyvas šeimų, ekonomiškai organizuotų į vienos superžmogiškos šeimos tikslią kopiją, yra tai, ką mes vadiname „visuomene", o jos politinė organizacijos forma vadinama „nacija"[14]. Todėl mums sunku suprasti, kad remiantis antikiniu šių dalykų apmąstymu, pats terminas „politinė ekonomija" būtų vidujai prieštaringas: tai, kas buvo „ekonomika", siejosi su individo gyvenimu ir rūšies išlikimu ir pagal apibrėžimą buvo nepolitinis, namų ūkio reikalas[15].

[13] Pasak Gunnaro Myrdalio (*The Political Element in the Development of Economic Theory*, 1953, p. XI), „socialinės ekonomijos arba kolektyvinio namų ūkio (*Volkswirtschaft*) valdymo idėja" yra vienas iš „trijų pagrindinių židinių", aplink kuriuos „kristalizavosi politinis mąstymas, iš pat pradžių persmelkęs ekonomiką".

[14] Tuo neneigiama, kad nacionalinė valstybė ir jos visuomenė išaugo iš viduramžių karalystės ir feodalizmo, kurių sąlygomis šeima ir namų ūkio vienetas buvo nepalyginti svarbesni negu klasikinėje antikoje. Tačiau skirtumas yra ryškus. Feodalizmo sąlygomis šeimos ir namų ūkiai beveik nepriklausomi vieni nuo kitų, todėl karaliaus ūkis, atstovaujantis tam tikram teritoriniam regionui ir valdantis feodalinius lordus kaip *primus inter pares*, nepretendavo kaip absoliutus valdovas būti vienos šeimos galva. Viduramžių „nacija" buvo šeimų konglomeratas; jos atstovai nelaikė savęs vienos šeimos, apimančios visą naciją, nariais.

[15] Skirtis labai aiški pirmuose Pseudoaristotelio *Ekonomikos* paragrafuose, kadangi ji ūkio organizacijai būdingą despotišką vieno žmogaus valdžią (*mon-archia*) priešina visai kitokiai polio organizacijai.

Istoriškai labai tikėtina, kad miestas-valstybė ir viešoji sritis radosi šeimos ir namų ūkio privačios srities sąskaita[16]. Tačiau senovinis namų židinio šventumas, nors daug mažiau ryškus klasikinėje Graikijoje negu senovės Romoje, niekada nebuvo visiškai prarastas. Tai, kas poliui neleido pažeisti jo piliečių privataus gyvenimo ir davė šventas ribas, saugojančias kiekvieną nuosavybę, buvo ne pagarba privačiai nuosavybei, kaip mes ją suprantame, bet tas faktas, kad neturintis namų žmogus negalėjo dalyvauti pasaulio reikaluose, kadangi jis neturėjo vietos, kuri priklausytų jam[17]. Net Platonas, kurio politiniuose planuose buvo numatyta panaikinti privačią nuosavybę ir išplėsti viešąją sritį tiek, kad būtų panaikintas ir privatus gyvenimas, su didele pagarba vis dar kalba apie Dzeusą Herkėją, ribų saugotoją, ir *horoi*, ribas tarp vieno dvaro ir kito, vadina dieviškomis nematydamas jokio prieštaravimo[18].

Namų ūkio srities skiriamasis bruožas buvo tas, kad čia žmonės gyveno kartu, nes jie buvo spiriami jų norų ir poreikių. Varomoji jėga buvo pats gyvenimas – penatai, namų ūkio dievai, pasak Plutarcho, buvo „dievai, verčiantys mus gyventi ir maitinti savo kūną“[19], – kuris, kad

[16] Atėnuose posūkio taškas galėjo būti Solono įstatymai. Coulanges'as teisingai įžvelgia, kad Atėnų įstatymas, pagal kurį vaikai turėjo paremti tėvus, įrodo, jog tėvo valdžia prarasta (*op. cit.*, p. 315–316). Tačiau tėvo valdžia buvo ribojama tik tada, kai konfliktavo su miesto interesu, ir niekada nebuvo ribojama individualaus šeimos nario labui. Štai vaikų pardavinėjimas ir kūdikių palikinėjimas truko per visą antiką (žr. R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, 1928, p. 8: „Kitos *patria potestas* teisės paseno, bet kūdikius palikinėti tebebuvo nedraudžiama iki 374 m. po Kr.“).

[17] O dėl šios skirties, tai įdomu, kad buvo graikų miestų, kuriuose įstatymas įpareigojo piliečius dalintis savo derliumi ir vartoti jį bendrai, o kiekvienas iš jų buvo absoliučiai neginčijamas savo žemės savininkas. Žr. Coulanges (*op. cit.*, p. 61), kuris šį įstatymą vadina „keistu prieštaravimu“; tai nėra prieštaravimas, kadangi tie du nuosavybės tipai, antikiniu supratimu, neturi nieko bendra.

[18] Žr. *Įstatymai*, 842.

[19] Cituojama iš Coulanges'o, *op. cit.*, p. 96; nuoroda į Plutarchą yra *Quaestiones Romanae*, 51. Atrodo keista, kad Coulanges'as, vienpusiškai pabrėžęs požemio dievybes, nepastebėjo, kad šitie dievai buvo ne tik mirusiųjų dievai, o kultas buvo ne tik „mirties kultas“; ne, ši ankstyvoji prie žemės pririšta religija tarnavo gyvenimui ir mirčiai kaip dviem to paties proceso aspektams. Gyvenimas iškyla iš žemės ir sugrįžta į ją; gimimas ir mirtis yra du skirtingi tarpsniai, būdingi tam pačiam biologiniam gyvenimui, kurį valdo požemio dievai.

išliktų ir kaip individualus, ir kaip rūšies gyvenimas, reikalingas kitų draugijos. Kad individualus išlikimas turi būti vyro užduotis, o rūšies išlikimas – moters užduotis, buvo aišku ir abi šios natūralios funkcijos – vyro darbas parūpinti maisto ir moters darbas gimdyti – buvo palenktos tai pačiai gyvenimo būtinybei. Todėl natūrali namų ūkio bendruomenė atsirado iš būtinumo, o būtinumas valdė visas iš jo kylančias veiklas.

Polio sritis, priešingai, buvo laisvės sritis, ir jei tarp šių dviejų sričių egzistavo ryšys, buvo savaime suprantama, kad gyvybinių reikmių patenkinimas namų ūkyje buvo polio laisvės sąlyga. Jokiomis aplinkybėmis politika negalėjo būti tik priemonė apsaugoti visuomenę – tikinčiųjų bendruomenę, kaip viduramžiais, arba savininkų bendruomenę, kaip Locke'o veikaluose, arba visuomenę, nuolat kaupusią turtus, kaip Hobbeso veikaluose, arba gamintojų visuomenę, kaip Marxo teorijoje, arba tarnautojų visuomenę, kaip mūsų pačių visuomenėje, arba darbininkų visuomenę, kaip socialistinėse ir komunistinėse šalyse. Visais šiais atvejais visuomenės laisvė (o kai kuriais atvejais vadinamoji laisvė) yra tai, kas reikalauja apriboti politinę valdžią ir tai pateisina. Laisvės vieta yra socialumo sritis, o jėga ar prievarta tampa valdžios monopoliu.

Tuo tarpu visi graikų filosofai, nesvarbu, kaip jie oponavo polio gyvenimui, laikė savaime suprantamu dalyku tai, kad laisvė būtina tik politikos srityje, kad būtinybė pirmiausia yra ikipolitinis reiškinys, būdingas privataus namų ūkio organizacijai, ir kad šioje srityje pateisinama jėga ir prievarta, kadangi jos yra vienintelė priemonė pažaboti būtinybę – pavyzdžiui, valdant vergus, – ir tapti laisvam. Kadangi visi žmonės yra palenkti būtinybei, jie turi teisę naudoti prievartą prieš kitus; prievarta yra ikipolitinis veiksmas, išlaisvinantis nuo gyvenimo būtinybės ir duodantis pasaulio laisvę. Ši laisvė yra esminė sąlyga to, ką graikai vadino laime, *eudaimonia*, kuri buvo objektyvi padėtis, pirmiausia priklausanti nuo turto ir sveikatos. Būti neturtingam ar blogos sveikatos reiškė būti palenktam fizinei būtinybei, o būti vergu reiškė būti palenktam dar ir žmogiškos kilmės prievartai. Šita dvejopa ir sudvejinta vergijos „nelaimė“ visai nepriklauso nuo faktiškos subjektyvios vergo gerovės. Štai neturtingas laisvasis teikė pirmenybę kasdien besikeičiančios darbo rinkos netikrumui prieš reguliarų garantuotą darbą, kuris, kadangi ribojo jo laisvę daryti tai, kas jam patinka kiekvieną dieną, jau buvo traktuojamas

kaip vergovė (*douleia*) ir net alinančiam, sunkiam darbui buvo teikiama pirmenybė prieš lengvą daugelio namų ūkio vergų gyvenimą[20].

Tačiau ikipolitinė prievarta, kuria namų ūkio galva valdė šeimą ir jos vergus ir kuri buvo traktuojama kaip būtina, nes žmogus pirmiausia yra „socialinis" ir tik po to „politinis" gyvūnas, neturi nieko bendra su chaotiška „prigimtine būkle", nuo kurios smurto, pasak septynioliktojo amžiaus politinio mąstymo, žmonės gali apsisaugoti tik sukurdami valdžią, kuri, turėdama galios ir prievartos monopolį, panaikins „visų karą su visais", „juos visus laikydama baimėje"[21]. Priešingai, visos valdymo ir buvimo valdomam valdžios ir galios, kaip mes jas suprantame, taip pat su jomis susijusios reguliuojamos tvarkos sampratos buvo traktuojamos kaip ikipolitinės ir priklausančios privačiai, o ne viešajai sričiai.

Polis skyrėsi nuo namų ūkio tuo, kad jam priklausė tik „lygūs", o namų ūkis buvo griežčiausios nelygybės centras. Būti laisvam reiškė nebūti palenktam gyvenimo būtinybei ar kito žmogaus įsakinėjimui *ir* neįsakinėti pačiam. Tai reiškė nevaldyti ir nebūti valdomam[22]. Taigi namų ūkio srityje laisvė neegzistavo ir namų ūkio galva, jo valdovas, buvo traktuojamas kaip laisvas tik tiek, kiek jis turėjo galios palikti namų ūkį ir įeiti į politikos sritį, kurioje visi buvo lygūs. Žinoma, toji politikos sričiai būdinga lygybė turėjo labai mažai ką nors bendra su mūsų lygybės sąvoka: ji reiškė gyventi tarp sau lygių ir su jais ben-

[20] Gana įdomi diskusija tarp Sokrato ir Eutero Ksenofonto veikale *Atsiminimai* (II, 8): Euteras būtinybės priverstas dirbti savo kūnu ir yra tikras, kad jo kūnas negalės atlaikyti šitokio gyvenimo labai ilgą laiką ir kad senatvėje jis bus skurdžius. Tačiau jis mano, kad dirbti geriau, negu elgetauti. Tada Sokratas siūlo, kad jis pasiieškotų kokio nors žmogaus, „kuris gyvena geriau ir jam reikia pagalbininko". Euteras atsako, kad jis negalėtų pakęsti vergovės (*douleia*).

[21] Tai nuoroda į Hobbeso *Leviataną*, d. I, sk.13.

[22] Garsiausias ir gražiausias pavyzdys yra skirtingų valdymo formų aptarimas Herodoto veikale (III, 80–83), kur Otanas, graikų lygybės (*isonomiē*) gynėjas, teigia, kad jis „nenori nei valdyti, nei būti valdomas". Tačiau ta pačia dvasia Aristotelis teigia, kad laisvo žmogaus gyvenimas geresnis už despoto gyvenimą, ir neigia kaip savaime suprantamą dalyką despoto laisvę (*Politika*, 1325a 24). Anot Coulanges'o, visi graikiški ir lotyniški žodžiai, išreiškiantys kokį nors kitų valdymą, tokie kaip *rex*, *pater*, *anax*, *basileus*, pirmiausia nurodo namų ūkio santykius. Tai buvo vardai, kuriuos vergai duodavo savo šeimininkui (*op. cit.*, p. 89 ff., 228).

drauti ir ji suponavo tai, kad esama „nelygiųjų“, kurie dažniausiai sudarydavo miesto-valstybės gyventojų daugumą[23]. Todėl lygybė, visai nesusijusi su teisingumu, kaip naujaisiais amžiais, buvo pati laisvės esmė: būti laisvam reiškė būti laisvam nuo nelygybės, glūdinčios valdyme, ir judėti tokioje srityje, kurioje neegzistavo nei valdymas, nei pavaldumas.

Tačiau galimybė aprašyti didžiulį skirtumą tarp moderniojo ir senovinio politikos supratimo ryškiai juos priešpriešinant čia pasibaigia. Šiuolaikiniame pasaulyje socialinė ir politinė sritys daug mažiau skiriasi. Kad politika yra ne kas kita kaip visuomenės vedinys, kad veiksmas, kalba ir mąstymas pirmiausia yra socialinio intereso antstatas, nėra Karlo Marxo atradimas. Priešingai, tai yra aksiominės prielaidos, kurias Marxas nekritiškai perėmė iš politinių naujųjų amžių ekonomistų. Šitoks funkcionalizavimas lemia tai, kad neįmanoma pastebėti kokios nors rimtos prarajos tarp tų dviejų sričių; ir tai nepriklauso nuo kokios nors teorijos arba ideologijos, kadangi kartu su visuomenės iškilimu, t. y. kartu su „namų ūkio“ (*oikia*) arba ekonominės veiklos iškilimu į viešąją sritį, namų ūkis ir visi reikalai, anksčiau priklausę privačiai šeimos sričiai, tapo „kolektyviniu“ rūpesčiu[24]. Šiuolaikiniame pasaulyje tos dvi sritys iš tikrųjų nuolat pereina viena į kitą lyg bangos niekada nesustojančiame paties gyvenimo proceso sraute.

[23] Proporcija nebuvo vienoda, ir Ksenofontas tikrai perdeda pasakodamas apie Spartą, kur tarp keturių tūkstančių žmonių turguje svetimšalis suskaičiavo ne daugiau kaip šešiasdešimt piliečių (*Hellenica*, III, 35).

[24] Žr. Myrdal, *op. cit.*: „Samprata, kad visuomenė, panašiai kaip šeimos galva, tvarko savo narių ūkio reikalus, giliai įsišaknijusi ekonominėje terminijoje. ... Vokiškas žodis *Volkswirtschaftslehre* suponuoja..., kad esama kolektyvinio ekonominės veiklos subjekto... turinčio bendrą tikslą ir bendras vertybes. Angliški žodžiai... „*theory of wealth*“ ar „*theory of welfare*“ išreiškia panašias idėjas“ (p. 140). „Kas turima galvoje, kai kalbama apie socialinę ekonomiją, kurios funkcija yra socialinis ūkio reikalų tvarkymas? Pirmiausia ji implikuoja arba nurodo individo, kuris tvarko savo ar savo šeimos namų ūkį, ir visuomenės analogiją. Adamas Smithas ir Jamesas Millas šią analogiją išskleidė eksplicitiškai. Po J. S. Millo kritikos ir pradėjus plačiau pripažinti skirtumą tarp praktinės ir teorinės politinės ekonomijos, ši analogija apskritai buvo akcentuojama mažiau“ (p. 143). Faktą, kad ši analogija nebebuvo naudojama, taip pat galėjo lemti raida, kuriai vykstant visuomenė rijo šeimą, kol tapo visateisiu jos pakaitalu.

Išnykimas prarajos, kurią antikos žmonės turėjo peržengti kasdien, kad transcenduotų siaurą namų ūkio sritį ir „pakiltų" į politikos sritį, yra iš esmės naujųjų amžių reiškinys. Tokia praraja tarp privatumo ir viešumo dar kažkiek egzistavo viduramžiais, nors ji buvo gerokai praradusi reikšmę ir visiškai pakeitusi savo vietą. Buvo teisingai pažymėta, kad žlugus Romos imperijai, Katalikų Bažnyčia pasiūlė žmonėms pilietybės, kuri anksčiau buvo municipalinės valdžios prerogatyva, pakaitalą[25]. Viduramžių įtampa tarp kasdienio gyvenimo tamsos ir milžiniško didingumo, susijusio su viskuo, kas šventa, kartu su perėjimu nuo pasaulietiškumo prie religiškumo, daugeliu atžvilgių atitinka perėjimą nuo privatumo prie viešumo antikos laikais. Žinoma, skirtumas yra labai ryškus, nes, kad ir kiek Bažnyčia pasidarė „pasaulietiška", tikinčiųjų bendruomenę visada iš esmės palaikė rūpestis dėl kito pasaulio. Nors viešumą prilyginti religiškumui nelengva, visa pasaulietinė sritis, viešpataujant feodalizmui, buvo tas pat, kas privačioji sritis buvo antikos laikais. Jos skiriamasis bruožas buvo tas, kad visos veiklos buvo įtrauktos į namų ūkio sritį, kurioje jos turėjo tik privačią reikšmę, o todėl visiškai nebuvo viešosios srities[26].

Šiam privačios srities augimui ir kartu skirtumo tarp antikinio namų ūkio galvos ir feodalinio senjoro didėjimui būdinga tai, kad feodalinis senjoras galėjo vykdyti teisingumą neviršydamas savo turimos valdžios, o antikos namų ūkio galva, kuri galėjo valdyti švelniau ar griežčiau nepolitinėje srityje, nežinojo nei apie įstatymus, nei apie teisingumą[27]. Visų žmogaus veiklų perkėlimas į privačią sritį ir visų žmogiškų santykių modeliavimas pagal namų ūkio pavyzdį giliai įsismelkė į savitas viduramžių profesines organizacijas pačiuose miestuose, į gildijas, *confrèries*

[25] R. H. Barrow, *The Romans*, 1953, p. 194.

[26] Charakteristika, kurią E.Levasseur (*Histoire des classes ouvrières et le de l'industrie en France avant, 1789*, 1900) duoda feodalinei darbo organizacijai, tinka visoms feodalinėms bendruomenėms: „Chacun vivait chez soi et vivait de soi-même, le noble sur sa seigneurie, le vilain sur sa culture, le citadin dans sa ville" (p. 229).

[27] Garbingas elgesys su vergais, kurį Platonas rekomenduoja *Įstatymuose* (777), turi mažai ką bendra su teisingumu ir nėra rekomenduojamas „iš pagarbos [vergams], bet labiau iš pagarbos sau patiems". Apie dviejų įstatymų, politinio teisingumo įstatymo ir namų ūkio valdymo įstatymo, koegzistavimą žr. Wallon, *op. cit.*, II, 200: „La loi, pendant bien longtemps, donc... s'abstenait de pénétrer dans la famille, où elle reconnaissait l'empire d'une autre loi".

ir *compagnons* ir net į ankstyvąsias verslo kompanijas, kurių „pradinį bendrą namų ūkį, atrodo, žymėjo pats žodis „kompanija" (*companis*)... [ir] tokios frazės kaip „žmonės, kurie valgo tą pačią duoną", „žmonės, kurie dalijasi ta pačia duona ir tuo pačiu vynu"[28]. Viduramžiška „bendrojo gėrio" sąvoka, visiškai nenurodanti, kad egzistuoja politinė sritis, pripažįsta tik tai, kad privatūs individai turi bendrus materialinius ir dvasinius interesus ir kad jie gali išsaugoti savo privatumą ir verstis savo verslu tik jei vienas iš jų imasi prižiūrėti šį bendrą interesą. Šitas iš esmės krikščioniškas požiūris į politiką nuo šiuolaikinės tikrovės skiriasi ne tiek tuo, kad pripažįstamas „bendrasis gėris", kiek tuo, kad išskiriama privati sritis ir nėra tos keistos hibridinės srities, kurioje privatūs interesai įgyja viešąją reikšmę ir kurią mes vadiname „visuomene".

Todėl nieko keisto, kad viduramžių politinis mąstymas, domėjęsis tik pasaulietiška sritimi, nesuvokė prarajos tarp apsaugoto gyvenimo namų ūkyje ir negailestingo bei neapsaugoto gyvenimo polyje; tad jis nepastebėjo drąsos kaip vienos elementariausių politinių dorybių. Stebina tai, kad tik vienas poklasikinis politikos teoretikas, dėjęs didžiules pastangas sugrąžinti politikai jos senovinį didingumą, įžvelgė minėtą prarają ir šiek tiek suprato drąsą, reikalingą jai peržengti. Tai buvo Machiavelli's, aprašęs ją pasakodamas apie „kondotjero kilimą iš žemos padėties į aukštą rangą", iš privatumo į kunigaikštystę, t. y. iš bendrų visiems žmonėms sąlygų į spindinčią didžių darbų šlovę[29]. Palikti namų ūkį iš pradžių tam, kad imtumeis kokio nors nuotykio ir šlovingo reikalo, o vėliau paprasčiausiai paaukotum gyvenimą miesto reikalams, reikėjo drąsos, kadangi tik namų ūkyje buvo pirmiausia rūpinamasi savo gyvenimu ir išlikimu. Tas, kuris žengė į politikos sritį, pirmiausia turėjo

Antikinė, ypač romėnų, jurisdikcija, susijusi su namų ūkio reikalais, elgesiu su vergais, šeimos santykiais ir t. t., buvo iš esmės sukurta tam, kad apribotų kitais atžvilgiais neribotą namų ūkio galvos valdžią; kad galėtų egzistuoti teisingumu pagrįstas valdymas visiškai „privačioje" pačių vergų bendruomenėje, buvo neįsivaizduojama – jie pagal apibrėžimą buvo „už įstatymo" ir pavaldūs savo šeimininko valdžiai. Tik pats šeimininkas, kiek jis buvo ir pilietis, buvo įstatymų valdžios subjektas, o įstatymai miesto labui galiausiai net mažino jo valdžią namų ūkyje.

[28] W. J. Ashley, *op. cit.*, p. 415.

[29] Šitoks „kilimas" iš vienos srities ar rango į aukštesnę sritį yra pasikartojanti tema Machiavelli'o raštuose (ypač žr. *Valdovas*, sk. 6, apie Hieroną Sirakūzietį, ir sk. 7; taip pat *Samprotavimai*, kn. II, sk. 13).

būti pasirengęs rizikuoti savo gyvybe, o per didelė meilė gyvenimui trukdė būti laisvam ir buvo tikras vergiškumo ženklas[30]. Todėl drąsa tapo politine dorybe *par excellence* ir tik drąsūs žmonės galėjo būti priimti į draugiją, kuri buvo politinė turiniu ir tikslu, ir šitaip peržengti paprasčiausią buvimą kartu, gyvenimo reikmių primestą visiems – vergams, barbarams ir net graikams[31]. Tad „geras gyvenimas", kaip Aristotelis vadino piliečio gyvenimą, buvo ne tik geresnis, ne tik laisvesnis nuo rūpesčių ar kilnesnis už paprastą gyvenimą, bet ir buvo visai kitokios kokybės. Jis buvo „geras" tiek, kiek, patenkinęs grynai gyvybines reikmes, išlaisvintas nuo darbo ir darymo ir įveikęs visų gyvų būtybių įgimtą poreikį išlikti, jis jau nebebuvo pririštas prie biologinio gyvenimo proceso.

Graikų politinės sąmonės ištakose mes randame neprilygstamą aiškumą ir artikuliuotumą nubrėžiant šią skirtį. Jokiai veiklai, kuri padėjo tik išgyventi, tik palaikyti gyvenimo procesą, nebuvo leidžiama smelktis į politikos sritį, ir visa tai daroma grėsmingai rizikuojant tuo, kad

[30] „Solono laikais į vergiją pradėta žiūrėti kaip į kažką blogesnio už mirtį" (Robert Schlaifer, „Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, 1936, Vol. XLVII). Nuo to laiko *philopsychia* („gyvenimo meilė") ir bailumas buvo tapatinami su vergiškumu. Štai Platonas galėjo tikėti, kad pademonstravo prigimtinį vergų vergiškumą pateikdamas faktą, jog jie nepasirinko mirties užuot tapę pavergti (*Valstybė*, 386a). Vėlyvą tokios minties aidą vis dar galima rasti Senekos atsakyme į vergų skundus: „Jei laisvė tokia artima, ar įmanoma, kad kas nors būtų vergas?" (*Ep.* 77, 14), arba jo *vita si moriendi virtus abest, servitus est* – „be dorybės, kuri žino, kaip numirti, gyvenimas yra vergija" (77, 13). Kad suprastume antikinį požiūrį į vergiją, reikia prisiminti, kad dauguma vergų buvo nugalėti priešai ir kad paprastai tik mažą procentą sudarė prigimtiniai vergai. Romos respublikoje vergai apskritai buvo atgabenami iš tos srities, kurios romėnai nevaldė, o graikų vergai paprastai buvo tos pačios tautybės kaip jų šeimininkai; jie įrodė savo vergišką prigimtį nenusižudydami, o kadangi drąsa buvo politinė dorybė *par excellence*, šitaip jie parodė savo „natūralų" nevertingumą, netinkamumą būti piliečiais. Požiūris į vergus Romos imperijoje keitėsi ne vien dėl stoikų daromos įtakos, bet ir todėl, kad daug didesnė gyventojų vergų dalis buvo prigimtiniai vergai. Tačiau net Romoje žodį *labos* Vergilijus glaudžiai sieja su negarbinga mirtimi (*Eneida*, VI).

[31] Kad laisvas žmogus atskiria save nuo vergo parodydamas drąsą, atrodo, buvo Kretos poeto Hibrijo eilėraščio tema: „Mano turtas yra ietis, kalavijas ir gražus skydas ... Bet visi tie, kurie nedrįsta turėti ieties, kalavijo ir gražaus skydo, saugančio kūną, su siaubu atsiklaupia ir kreipiasi į mane kaip į valdovą ir didį karalių" (cit. pagal Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertum*, 1898, S. 22).

prekyba ir gamyba taps priklausomos nuo vergų ir svetimšalių stropumo, todėl Atėnai iš tikrųjų tapo „pensionopoliu“ su „vartotojų proletariatu“, kurį taip gyvai aprašė Maxas Weberis[32]. Tikras šio polio pobūdis vis dar gana ryškus Platono ir Aristotelio politinėje filosofijoje, net jeigu skiriamoji riba tarp namų ūkio ir polio retkarčiais nutrinama, ypač Platono veikaluose, mat jis, galimas daiktas, sekdamas Sokratu, savo polio pavyzdžius ir iliustracijas pradėjo imti iš kasdienių privataus gyvenimo patyrimų, taip pat ir Aristotelio raštuose, kai šis, sekdamas Platonu, hipotetiškai spėjo, kad bent jau istorinė polio pradžia turi būti susijusi su gyvybinėmis reikmėmis ir kad tik jo turinys ar jam būdingas tikslas (*telos*) pranoksta gyvenimą ir žengia į „gerą gyvenimą“.

Šitie Sokrato mokyklos doktrinų aspektai, kurie netrukus turėjo tapti banaliomis aksiomomis, tada buvo naujausi ir revoliucingiausi ir kilo ne iš tikros politinio gyvenimo patirties, o iš troškimo būti išlaisvintam nuo jo naštos. Tai troškimas, kuris, pačių filosofų nuomone, galėjo būti pateisintas tik parodant, kad net šitoks laisviausias iš visų gyvenimo būdų vis dar buvo susijęs su būtinybe ir jai pavaldus. Tačiau tikro politinio patyrimo fonas, bent jau Platono ir Aristotelio raštuose, buvo toks stiprus, kad perskyra tarp namų ūkio ir politinio gyvenimo sričių niekada nebuvo abejojama. Nepatenkinus gyvybinių reikmių namų ūkyje neįmanoma nei gyventi, nei „gerai gyventi“, bet politika niekada neegzistuoja gyvenimo labui. Kiek atsižvelgiama į polio narius, namų ūkio gyvenimas egzistuoja „gero gyvenimo“ polyje labui.

6. Visuomenės atsiradimas

Visuomenės atsiradimas – namų ūkio, jo veiklų, problemų ir organizacinių priemonių iškilimas iš vidinės namų ūkio tamsos į viešosios srities šviesą – ne tik nutrynė seną skiriamąją ribą tarp privatumo ir politikos, jis beveik neatpažįstamai pakeitė tų dviejų terminų prasmę ir jų reikšmę individo ir piliečio gyvenimui. Mes ne tik nesutinkame su graikais, kad gyvenimas, praleistas „savo“ (*idion*) privatume atsiribojus nuo

[32] Max Weber, „Agrarverhältnisse im Altertum“, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 1924, S. 147.

pasaulio, yra „idiotiškas" pagal apibrėžimą, arba su romėnais, kuriems privatumas duodavo tik laikiną prieglobstį nuo *res publica* reikalų; šiandien privatumą vadiname intymumo sritimi, kurios pradmenų galime rasti vėlyvojoje romėnų antikoje, nors vargu ar kokiu nors graikų antikos tarpsniu. Tačiau šios srities ypatingas daugialypumas ir įvairovė buvo tikrai nežinomi jokiu laikotarpiu iki naujųjų amžių.

Tai ne tik akcento perkėlimo reikalas. Antikinei jausenai neigiamas privatumo bruožas, parodomas paties žodžio, buvo tai, kas svarbiausia; jis pažodžiui reiškė kažko prarastį, ir net tobuliausių ir žmogiškiausių žmogaus gebėjimų prarastį. Žmogus, gyvenęs tik privatų gyvenimą ir kaip vergas neįsileidžiamas į viešumo sritį, arba kaip barbaras, nusprendęs tokios srities nekurti, buvo ne visiškai žmogiškas. Vartodami žodį „privatumas", mes nebegalvojame pirmiausia apie prarastį, ir tai iš dalies priklauso nuo to, kad naujųjų amžių individualizmas nepaprastai praturtino privačią sritį. Tačiau, atrodo, net svarbiau tai, kad modernusis privatumas priešinamas socialinei sričiai (nežinomai senovės žmonėms, kurie jos turinį laikė privačiu dalyku), tiesą sakant, bent jau ne mažiau radikaliai, negu politinei sričiai. Lemtingas istorinis faktas yra tas, kad modernusis privatumas kartu su jo svarbiausia funkcija – suteikti prieglobstį tam, kas intymu, – buvo atrastas kaip socialinės, o ne kaip politinės srities priešybė. Todėl jis glaudžiau ir autentiškiau susijęs su socialumu.

Pirmas iškilus intymumo tyrinėtojas ir iš dalies net jo teoretikas buvo Jean-Jacques Rousseau, kuris gana būdingai yra vienintelis didis autorius, vis dar dažnai cituojamas minint tik jo vardą. Savo atradimą jis padarė maištaudamas ne prieš valstybės priespaudą, o prieš tai, kad visuomenė nepakeliamai iškreipia žmogaus širdį, įsiveržia į intymiausią žmogaus sritį, kuriai iki tol nereikėjo specialios apsaugos. Širdies intymumas, ne taip kaip privatus namų ūkis, neturi objektyvios, apčiuopiamos vietos pasaulyje; visuomenės, prieš kurią jis protestuoja ir teigia save, vietos irgi negalima nustatyti tiek pat patikimai kaip viešosios erdvės vietos. Rousseau ir intymumas, ir socialumas veikiau buvo subjektyvūs žmogaus egzistencijos modusai, ir atsitiko taip, tarsi Jean-Jacques sukilo prieš žmogų, vadinamą Rousseau. Šiuolaikinis individas ir jo nesibaigiantys konfliktai, jo nesugebėjimas arba būti visuomenėje kaip namie, arba apskritai gyventi be jos, jo nuolat besikeičiančios nuotaikos ir

radikalus jo emocinio gyvenimo subjektyvumas gimė iš šio širdies maišto. Rousseau atradimo autentiškumas neabejotinas, ir visai nesvarbu, kiek abejotinas buvo individo Rousseau autentiškumas. Stulbinamas poezijos ir muzikos klestėjimas nuo aštuonioliktojo amžiaus vidurio iki beveik paskutinio devynioliktojo amžiaus trečdalio ir kartu romano, vienintelės visiškai socialinės meno formos, iškilimas, o tuo pat metu ir vykęs ne mažiau stulbinamas visų viešesnių menų, ypač architektūros, nuosmukis yra pakankamas glaudaus ryšio tarp socialumo ir intymumo liudijimas.

Maištas prieš visuomenę, padėjęs Rousseau ir romantikams atrasti intymumą, pirmiausia buvo maištas prieš niveliuojančius socialinės srities reikalavimus, prieš tai, ką mes šiandien vadintume konformizmu, būdingu kiekvienai visuomenei. Svarbu prisiminti, kad šis maištas buvo nukreiptas prieš lygybės principą, kuriuo remdamiesi mes nuo Tocqueville'io laikų smerkėme konformizmą, ir turėjo laiko įsitvirtinti socialinėje arba politinėje srityje. Šiuo požiūriu nesvarbu, ar naciją sudaro lygūs ar nelygūs, kadangi visuomenė visada reikalauja, kad jos nariai veiktų taip, tarsi jie būtų vienos didžiulės šeimos, turinčios tik vieną nuomonę ir vieną interesą, nariai. Iki suyrant šeimai naujaisiais amžiais, šiam bendram interesui ir vienai nuomonei atstovavo namų ūkio šeimininkas, kuris valdė atsižvelgdamas į šį interesą ir užkirsdavo kelią galimam šeimos narių nevieningumui[33]. Stulbinamas visuomenės atsiradimo sutapimas su šeimos nuosmukiu aiškiai parodo, kad iš tikrųjų šeimos vienetas buvo įtrauktas į atitinkamas socialines grupes. Šių grupių narių lygybė, nors toli gražu nėra lygiųjų lygybė, labiausiai primena namų ūkio narių lygybę prieš despotišką namų ūkio galvos valdžią, išskyrus tai, kad visuomenėje, kur vieno bendro intereso natūralią stiprybę ir vieną darnią nuomonę nepaprastai sustiprina vien skaičius, vieno žmogaus, atstovaujančio bendram interesui ir teisingai nuomonei, realios valdžios galiausiai gali ir nebūti. Konformizmo fenomenas yra šios naujųjų amžių raidos paskutinio tarpsnio bruožas.

[33] Tai gerai iliustruoja Senekos pastaba; jis, aptarinėdamas labai išsilavinusių vergų (kurie atmintinai mokėjo visą klasiką) naudingumą gana nemokšai šeimininkui, komentuoja: „Ką žino šeimyna, žino šeimininkas" (*Ep.*, 27, 6, cituojama pagal Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 61).

Tiesa, kad vieno žmogaus monarchinis valdymas, kurį senovės žmonės laikė namų ūkio organizacine priemone, visuomenėje – tokioje, kokią mes žinome šiandien, kai absoliutaus valdovo karališkas namų ūkis nebėra socialinės tvarkos viršūnė, – transformuojamas į savotišką niekieno valdymą. Bet šitas niekas, hipotetiškas vienas visuomenės kaip visumos interesas ekonomikoje, kaip ir hipotetiška viena nuomonė rafinuotos visuomenės salone, nenustoja valdyti dėl to, kad tapo beasmenis. Kaip mes žinome iš pačios visuomeniškiausios valdymo formos, t. y. iš biurokratijos (ji yra paskutinis nacionalinės valstybės valdymo tarpsnis, kaip kad geranoriškai despotiška ir absoliuti vieno žmogaus valdžia buvo pirmas), niekieno valdymas nebūtinai yra joks valdymas; iš tikrųjų jis tam tikromis aplinkybėmis gali pasirodyti esąs žiauriausia ir tironiškiausia valdymo rūšis.

Lemtinga tai, kad visuomenė visais savo lygiais atima galimybę veikti, kaip kad anksčiau ją buvo atėmęs namų ūkis. Vietoje to visuomenė iš kiekvieno savo nario tikisi tam tikro elgesio įdiegdama nesuskaičiuojamas ir įvairiausias taisykles, kuriomis visomis siekiama „norminti“ jos narius, priversti juos elgtis taip, kad būtų užkirstas kelias spontaniškam veiksmui ar ypatingam laimėjimui.

Su Rousseau šiuos reikalavimus mes randame salonuose aukštuomenės, kurios konvencijos individą visada sulygina su jo rangu socialinėje struktūroje. Svarbus yra šitas individo sulyginimas su jo socialiniu statusu ir nesvarbu, ar šita struktūra yra realus rangas pusiau feodalinėje aštuonioliktojo amžiaus visuomenėje, titulas klasinėje devynioliktojo amžiaus visuomenėje ar tik funkcija šių dienų masių visuomenėje. Priešingai, masių visuomenės iškilimas tik parodo, kad įvairios socialinės grupės buvo taip pat įtrauktos į vieną visuomenę kaip anksčiau – šeimos vienetai; atsiradus masių visuomenei, socialumo sritis po keletą amžių trukusios plėtros pagaliau pasiekė tašką, kai ji apima ir kontroliuoja visus tam tikros bendruomenės narius lygiai ir su lygia galia. Bet visuomenė sulygina esant visoms aplinkybėms, o lygybės pergalė šiuolaikiniame pasaulyje yra tik politinis ir teisinis pripažinimas to fakto, kad visuomenė užkariavo viešąją sritį ir kad savitumas ir skirtingumas tapo privačiu individo reikalu.

Šita šiuolaikinė lygybė, pagrįsta visuomenei būdingu konformizmu ir galima tik todėl, kad elgesys pakeitė veiksmą kaip svarbiausią žmo-

nių santykių būdą, visais atžvilgiais skiriasi nuo lygybės antikoje ir ypač nuo lygybės graikų miestuose-valstybėse. Priklausyti nedaugeliui „lygiųjų“ (*homoioi*) reiškė galimybę gyventi tarp lygių, bet pati viešoji sritis, polis, buvo persmelkta stipria rungtynių dvasia, kai kiekvienas nuolat stengėsi išsiskirti iš visų kitų, unikaliais žygdarbiais ar laimėjimais parodyti, kad jis yra geriausias iš visų (*aien aristeuein*)[34]. Kitaip tariant, viešoji sritis buvo rezervuota individualumui; ji buvo vienintelė vieta, kur žmonės galėjo parodyti, kas jie yra iš tikrųjų ir kad esą nepakeičiami. Tik dėl šios galimybės, o ne iš meilės politiniam dariniui pasidarė įmanoma, kad kiekvienas iš jų daugiau ar mažiau norėjo dalyvauti tvarkant teisinius, gynybos ir viešuosius reikalus.

Tas pats konformizmas, prielaida, kad žmonės elgiasi, o ne veikia vienas kito atžvilgiu, sąlygoja ekonomikos mokslą, kurio atsiradimas sutapo su visuomenės iškilimu ir kuris kartu su savo svarbiausiu techniniu įrankiu – statistika – tapo socialiniu mokslu *par excellence*. Ekonomika – iki naujųjų amžių ne per daug svarbi etikos ir politikos dalis, pagrįsta prielaida, kad dalyvaudami ekonominėje veikloje, žmonės veikia taip pat, kaip ir imdamiesi bet kurios kitos veiklos[35], – galėjo tapti

[34] *Aien aristeuein kai hypeirochon emmenai allōn* („visada būti geriausiam ir iškilti virš kitų“) yra svarbiausias Homero herojų rūpestis (*Iliada*, VI, 208), o Homeras buvo „Helados auklėtojas“.

[35] „Politinės ekonomijos kaip „mokslo“ koncepcija atsiranda tik su Adamu Smithu“ ir buvo nežinoma ne tik antikai ir viduramžiams, bet ir kanonistų doktrinai, pirmajai „išbaigtai ir ekonominei doktrinai“, kuri „skyrėsi nuo moderniosios ekonomikos tuo, kad buvo veikiau „menas“, o ne „mokslas“ (W. J. Ashley, *op. cit.*, p. 379 ff.). Ekonomistai klasikai darė prielaidą, kad žmogus, kiek jis yra aktyvi būtybė, veikia tik dėl savanaudiškumo ir yra stumiamas tik vieno troškimo, troškimo praturtėti. Tai, kad Adamas Smithas sugalvoja „nematomą ranką, padedančią atsirasti tokiam rezultatui, kurio niekas nesiekė“, įrodo, jog net šitas veiksmo minimumas su vienoda motyvacija vis dar apima pernelyg daug nenumatomos iniciatyvos, kad galėtų atsirasti mokslas. Marxas plėtojo klasikinę ekonomiką toliau, individualius ir asmeninius interesus pakeisdamas grupės ar klasės interesais ir šituos klasės interesus redukuodamas į dvi pagrindines kapitalistų ir darbininkų klases; todėl jam liko tik vienas konfliktas ten, kur klasikinė ekonomika įžvelgė daug vieni kitiems prieštaraujančių konfliktų. Priežastis, dėl kurios Marxo ekonominė sistema yra nuoseklesnė ir rišlesnė, todėl iš pažiūros daug „moksliškesnė“ už jo pirmtakų sistemas, pirmiausia glūdi „socializuoto žmogaus“ konstrukcijoje; „socializuotas žmogus“ yra net mažiau veikianti būtybė negu liberaliosios politinės ekonomijos „ekonominis žmogus“.

mokslu tik tada, kai žmonės tapo socialinėmis būtybėmis ir vieningai pradėjo laikytis tam tikrų elgesio schemų, todėl tie, kurie nesilaikė taisyklių, galėjo būti traktuojami kaip asocialūs ar nenormalūs.

Statistikos dėsniai galioja tik ten, kur turime reikalą su dideliais skaičiais ar ilgais laikotarpiais, o veiksmai ar įvykiai gali statistiškai pasirodyti tik kaip nukrypimai ar svyravimai. Statistiką pateisina tai, kad žygdarbiai ir įvykiai kasdieniame gyvenime ir istorijoje būna reti. Tačiau kasdienių santykių prasmingumas atsiveria ne kasdieniame gyvenime, o per retus žygdarbius, kaip istorinio laikotarpio svarba atsiskleidžia tik per kelis įvykius, kurie jį apšviečia. Didelių skaičių dėsnio taikymas ir politikos ar istorijos skirstymas į ilgus laikotarpius reiškia tik tai, kad sąmoningai ištrinamas jų objektas, ir beviltiška ieškoti politikos prasmės ar istorijos reikšmės, kai viskas, kas nėra kasdienis elgesys ar automatiškos tendencijos, pašalinama kaip kažkas nereikšminga.

Tačiau, kadangi statistikos dėsniai tobulai galioja ten, kur turime reikalą su dideliais skaičiais, aišku, kad kiekvieną kartą padidėjus gyventojų skaičiui, šių dėsnių reikšmė didėja, o „nukrypimas" darosi vis mažiau svarbus. Politiniu požiūriu tai reiškia, kad juo daugiau gyventojų dalyvauja kuriame nors politiniame darinyje, juo labiau viešąją sritį sudaro socialumas, o ne politiškumas. Graikai, kurių miestas-valstybė buvo individualistiškiausias ir mažiausiai linkęs į konformizmą mums žinomas politinis darinys, gerai suprato tą faktą, kad veiksmą ir kalbą pabrėžiantis polis gali išlikti tik esant ribotam skaičiui piliečių. Dideli žmonių sambūriai sukelia beveik neįveikiamą polinkį į despotizmą, kad ir koks jis būtų – asmens despotizmas arba daugumos valdžia; ir nors statistika, t. y. matematinis tikrovės traktavimas, iki naujųjų amžių buvo nežinoma, socialiniai reiškiniai, kurie daro galimą tokį traktavimą – gausumas, lemiantis konformizmą, biheviorizmą ir automatizmą žmogiškuose reikaluose, – buvo kaip tik tokie bruožai, kurie, graikų supratimu, persų civilizaciją skyrė nuo jų pačių civilizacijos.

Nelemta tiesa apie biheviorizmą ir jo „dėsnių" galiojimą yra ta, kad juo daugiau žmonių, juo labiau jiems būdingas elgesys ir juo mažiau jie toleruos ne-elgseną. Statistiškai tai parodys svyravimo išnykimas. Tikrovėje žygdarbiai turės vis mažiau šansų sustabdyti elgesio tvaną, o įvykiai vis labiau praras savo svarbą, t. y. galimybę apšviesti istorijos laiką. Statistinis vienodumas jokiu būdu nėra nekenksmingas mokslinis idea-

las: tai yra nebeslepiamas politinis idealas tokios visuomenės, kuri, visiškai pasinėrusi į kasdienio gyvenimo rutiną, susitaiko su jos pačios egzistencijoje glūdinčiu moksliniu požiūriu.

Vienodas elgesys, kurį galima statistiškai apskaičiuoti, todėl ir moksliškai teisingai numatyti, vargu ar gali būti paaiškintas liberalia natūralios „interesų harmonijos" hipoteze, „klasikinės" ekonomijos pamatu; ne Karlas Marxas, o patys liberalūs ekonomistai griebėsi „komunistinės fikcijos", t. y. tarė, kad visuomenė kaip visuma turi vieną interesą, „nematoma ranka" vadovaujantį žmonių elgesiui ir sukuriantį konfliktuojančių interesų harmoniją[36]. Skirtumas tarp Marxo ir jo pirmtakų buvo tik tas, kad konflikto tikrovę, kokia ji pasireiškė jo laiko visuomenėje, jis traktavo taip pat rimtai kaip ir hipotetinę harmonijos fikciją. Jis buvo teisus darydamas išvadą, kad „žmogaus socializacija" automatiškai sukurs visų interesų harmoniją. Marxas buvo tik daug drąsesnis, negu jo liberalūs mokytojai, siūlydamas realiai sukurti „komunistinę fikciją", glūdinčią visose ekonominėse teorijose. Marxas nesuprato ir tuo metu negalėjo suprasti, kad komunistinės visuomenės gemalai glūdėjo nacionaliniame ūkyje ir kad visiškai jiems išsiskleisti trukdė ne koks nors klasinis interesas, o tik jau pasenusi nacionalinės valstybės monarchinė struktūra. Aišku, visuomenei ramiai funkcionuoti trukdė tik tam tikri tradicijos likučiai, vis dar darę įtaką „atsilikusių" klasių elgsenai. Visuomenės požiūriu jie buvo tik veiksniai, trukdantys visiškai išsiskleisti „socialinėms jėgoms", jie jau nebeatitiko tikrovės ir todėl buvo tam tikra prasme daug „fiktyvesni" negu mokslinė vieno intereso „fikcija".

[36] Viena iš svarbiausių puikaus Myrdalio veikalo tezių ta, kad liberalus utilitarizmas, o ne socializmas yra „įstumiamas į nepagrįstą „komunistinę fikciją" apie „visuomenės vieningumą" ir kad „komunistinė fikcija" glūdi daugumoje veikalų, skirtų ekonomikai" (*op. cit.*, p. 54 ir 150). Jis įtikinamai parodo, kad politinė ekonomija gali būti mokslas tik tariant, jog visuomenę kaip visumą persmelkia vienas interesas. Už „interesų harmonijos" visada glūdi „komunistinė fikcija", kad egzistuoja vienas interesas, kuris gali būti pavadintas gerove arba visuomenės gerove. Todėl liberalūs ekonomistai visada vadovavosi „komunistiniu" idealu, būtent „visuomenės kaip visumos interesu" (p. 194–195). Tokios argumentacijos esmė ta, kad tai „prilygsta aiškinimui, jog visuomenė turi būti suvokiama kaip vienas subjektas. Tačiau kaip tik to negalima suvokti. Jeigu bandytume tai padaryti, tai mėgintume abstrahuotis nuo esminio fakto, kad socialinė veikla yra kelių individų siekių rezultatas" (p. 154).

Visiška visuomenės pergalė visada kuria tam tikrą „komunistinę fikciją", kurios išskirtinis politinis bruožas yra tas, kad ją tikrai valdo „nematoma ranka", t. y. niekas. Tai, ką mes tradiciškai vadiname valstybe ir vyriausybe, čia užleidžia vietą grynam administravimui. Tai tokia situacija, kurią Marxas teisingai pavadino „valstybės nunykimu", nors jis buvo neteisus tardamas, kad tai gali padaryti tik revoliucija, ir dar labiau neteisus, kad tikėjo, jog šita visiška visuomenės pergalė reikš galutinį „laisvės karalystės"[37] atsiradimą. Kad įvertintume visuomenės pergalės moderniojoje epochoje mastą, ankstyvą veiksmo pakeitimą elgesiu ir galutinį asmeninio valdymo pakeitimą biurokratija, niekieno valdžia, būtų gerai prisiminti, jog jos pirminis ekonomikos mokslas, kuris elgesio struktūras taiko tik šiam gana ribotam žmogaus veiklos laukui, galiausiai peraugo į viską apimančią socialinių mokslų pretenziją – jie, kaip „elgsenos mokslai", siekia žmogų kaip visumą su visomis jo veiklomis redukuoti į sąlygoto ir tam tikru būdu besielgiančio gyvūno lygmenį. Politinė ekonomija yra ankstyvojo tarpsnio visuomenės mokslas, kai ji gali savo elgesio taisykles primesti tik gyventojų segmentams ir jų veiklos sektoriams, o „elgsenos mokslų" iškilimas aiškiai parodo galutinę šio vyksmo pakopą, kai masių visuomenė prarijo visus nacijos sluoksnius ir „socialinis elgesys" tapo visų gyvenimo sričių standartu.

Nuo to laiko, kai iškilo visuomenė, nuo tada, kai namų ūkiui ir namų ūkio veikloms buvo leista pereiti į viešąją sritį, vienas iš ryškiausių naujosios srities bruožų buvo nesulaikoma tendencija augti, praryti senesnes politiškumo ir privatumo sritis, o kartu ir šiek tiek vėliau atsiradusią intymumo sritį. Šitas nuolatinis augimas, kurio nemažėjantį spartėjimą mes galime stebėti mažų mažiausiai tris šimtmečius, galios gauna iš to fakto, kad per visuomenę vienu ar kitu pavidalu į viešąją sritį buvo perkeliamas pats gyvenimo procesas. Namų ūkio privačioji sritis buvo toji sritis, kurioje buvo rūpinamasi gyvybinėmis reikmėmis, individo išlikimu ir rūšies tęstinumu. Vienas iš privatumo bruožų, senesnis už intymumo atradimą, buvo tas, kad šioje srityje žmogus egzistavo ne kaip tikras žmogus, bet tik kaip gyvūnų rūšies, vadinamos žmo-nija, egzemplio-

[37] Šios paprastai ignoruojamos Marxo reikšmės šiuolaikinei visuomenei puikų išdėstymą žr. Siegfried Landshut, „Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre", *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, Bd. I, 1956.

rius. Kaip tik todėl tai buvo svarbiausia priežastis, dėl kurios antika šiai sričiai jautė didžiulę panieką. Visuomenės atsiradimas pakeitė visos šios srities vertinimą, bet vargu ar pakeitė jos prigimtį. Visų tipų visuomenių monolitiškumas, jų konformizmas, leidžiantis turėti tik vieną interesą ir vieną nuomonę, galiausiai kyla iš žmo-nijos vie-numo. Kaip tik todėl, kad šis žmo-nijos vie-numas yra ne fantazija ir net ne tik mokslinė hipotezė, kaip klasikinės ekonomijos „komunistinė fikcija", masių visuomenė, kurioje viešpatauja žmogus kaip socialinis gyvūnas ir kurioje rūšies išlikimas gali būti garantuotas pasaulio mastu, tuo pačiu metu gali kelti žmogiškumui grėsmę būti sunaikintam.

Galbūt aiškiausia nuoroda, kad visuomenė yra paties gyvenimo proceso viešoji organizacija, yra faktas, kad per palyginti trumpą laiką ši nauja socialinė sritis visas modernias bendruomenes pavertė darbininkų ir tarnautojų visuomenėmis; kitaip tariant, jos iškart buvo orientuotos į vieną veiklą, būtiną gyvenimui palaikyti. (Norint turėti darbininkų visuomenę, žinoma, nebūtina, kad kiekvienas narys iš tikrųjų būtų dirbantysis arba darbininkas – čia nėra lemtinga net darbininkų klasės emancipacija ir milžiniška potenciali jėga, kurią daugumos valdžia jai priskiria, – būtina tik tai, kad visi nariai ką nors darydami pirmiausia suvoktų tai kaip savo ir savo šeimų pragyvenimo būdą.) Visuomenė yra tokia forma, kai abipusės priklausomybės gyvenimo ir nieko kito labui faktas tampa viešai svarbus ir kur viešai pasirodyti leidžiama tik veikloms, susijusioms tik su grynu išlikimu.

Ar veikla atliekama privačiai, ar viešai, jokiu būdu nėra nesvarbus dalykas. Aišku, viešosios srities pobūdis turi keistis pagal tai, kokios veiklos į ją įsileidžiamos, bet dideliu mastu pati veikla irgi keičia savo prigimtį. Darbo veikla, nors visomis aplinkybėmis susijusi su gyvenimo procesu jo elementaria, biologine prasme, nepasikeitė per tūkstančius metų, įkalinta amžinai besikartojančio gyvenimo procese, prie kurio ji buvo pririšta. Pripažinimas, kad darbas yra viešoji veikla, toli gražu nepanaikino jo procesinio pobūdžio – šito buvo galima tikėtis prisimenant, jog politiniai dariniai visada buvo kuriami taip, kad būtų išlaikytas pastovumas, o jų įstatymai visada buvo suprantami kaip judėjimo apribojimai, – priešingai, išlaisvino šį procesą nuo jo cikliško, monotoniško kartojimosi ir pavertė jį sparčiai progresuojančia plėtra, kurios padariniai per keletą amžių visiškai pakeitė visą gyvenamą pasaulį.

Kai tik darbas buvo išlaisvintas nuo apribojimų, kuriuos jam primetė ištrėmimas į privatumo sritį – ir šis darbo išlaisvinimas nebuvo darbininkų klasės išlaisvinimo padarinys, bet buvo ankstesnis už jį, – atsitiko taip, tarsi augimo elementas, glūdintis visame organiniame gyvenime, visiškai įveikė ir nustelbė irimo procesus, kuriais organinis gyvenimas kontroliuojamas ir balansuojamas gamtos ūkyje. Socialinė sritis, kurioje gyvenimo procesas įsteigė savo viešąją sritį, išlaisvino, galima sakyti, nenatūralų gamtiškumo augimą; ir nuo šio augimo, ne tik nuo visuomenės, bet nuo nuolat augančios socialinės srities, privatumas ir intymumas, viena vertus, ir politiškumas (siauresniąja šio žodžio prasme), kita vertus, nesugebėjo apsiginti.

Tai, ką mes apibūdinome kaip nenatūralų gamtiškumo augimą, paprastai traktuojama kaip nuolat spartėjantis darbo našumo augimas. Didžiausias pavienis šio nuolatinio augimo veiksnys iš pat pradžių buvo darbo organizacija, matoma vadinamajame darbo pasidalijime ir ankstesnė už pramonės revoliuciją; ja pagrįstas net darbo proceso mechanizavimas, antras didžiausias veiksnys, lemiantis darbo našumą. Kiek organizacinis principas pats aiškiai kyla iš viešosios, o ne iš privačiosios srities, darbo pasidalijimas yra kaip tik tai, kas nutinka darbinei veiklai viešosios srities sąlygomis ir kas niekada nebūtų nutikę privačiame namų ūkyje[38].

[38] Čia ir toliau terminą „darbo pasidalijimas" aš taikau tik šiuolaikinėms darbo sąlygoms, kai viena veikla yra suskirstyta ir atomizuota į daugybę smulkiausių operacijų, o ne „darbo pasidalijimui", pagrįstam profesine specializacija. Pastaroji gali būti šitaip klasifikuojama tik darant prielaidą, kad visuomenė turi būti suvokiama kaip pavienis subjektas, kurio reikmes „nematoma ranka" padalija tarp jo narių. Tas pats pasakytina, *mutatis mutandis*, kalbant apie keistą darbo pasidalijimo tarp lyčių sąvoką, kurią kai kurie autoriai net laiko originaliausia. Kaip savo vienintelį subjektą ji suponuoja žmo-niją, žmonių rūšį, kuri savo darbus padalijo tarp vyrų ir moterų. Kai tas pats argumentas vartojamas antikoje (žr., pavyzdžiui, Ksenofontas, *Oeconomicus*, VII, 22), akcentas ir prasmė yra visai kitokie. Svarbiausias pasidalijimas yra tarp gyvenimo, praleisto viduje, namų ūkyje, ir gyvenimo, praleisto išorėje, pasaulyje. Tik pastarasis yra gyvenimas, visiškai vertas žmogaus, o vyro ir moters lygybės sampratos, kuri yra būtina darbo pasidalijimo idėjos prielaida, žinoma, visiškai nėra (plg. išnašą 81). Atrodo, kad antikoje buvo žinoma tik apie profesinę specializaciją, kuri, kaip tariama, buvo nulemta prigimtinių savybių ir gabumų. Štai darbas aukso kasyklose, kur dirbo keli tūkstančiai darbininkų, buvo paskirstytas pagal jėgą ir sugebėjimus. Žr. J.-P. Vernant, „Travail et nature dans la Grèce ancienne", *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. LII, No. 1 (sausis–kovas, 1955).

Jokioje kitoje gyvenimo srityje mes, atrodo, nepasiekėme tokio meistriškumo, kaip kad revoliucingai transformuodami darbą, ir tai įvyko tokiu mastu, kad pats žodis (kuris visada buvo susijęs su sunkiai pakeliamu „triūsu ir vargu", su pastangomis ir skausmu, o todėl su tokia žmogaus kūno deformacija, kad jos šaltinis galėjo būti tik visiškas vargas ir skurdas) pradėjo mums prarasti savo prasmę[39]. Kadangi žiaurus būtinumas padarė darbą neišvengiamą, kad būtų palaikomas gyvenimas, tobulumas būtų tai, ko iš jo mažiausiai galima tikėtis.

Pats tobulumas, *aretē*, kaip jį būtų pavadinę graikai, *virtus*, kaip būtų pavadinę romėnai, visada buvo priskiriamas viešajai sričiai, mat čia kas nors gali pranokti kitus ir išsiskirti iš visų kitų. Kiekviena viešai atliekama veikla gali pasiekti tobulumą, kuriam niekada niekas neprilygs privatumo srityje; pranašumui, pasak apibrėžimo, visada reikalingas kitų buvimas ir šiam buvimui reikalingas viešumos formalumas, sukuriamas lygiųjų, tai negali būti atsitiktinis, familiarus lygiųjų ar žemesniųjų buvimas[40]. Net socialinė sritis – nors pranašumą ji padarė anonimišką, pabrėždama žmonijos pažangą, o ne žmonių laimėjimus, ir neatpažįstamai pakeitė viešosios srities turinį – nepajėgė sunaikinti ryšio tarp viešųjų veiksmų ir pranašumo. Nors mes tapome tobuli dirbdami viešai, mūsų gebėjimas veikti ir kalbėti daug ką prarado, kadangi

[39] Visi europietiški žodžiai, žymintys „darbą", lotyniškas ir angliškas *labor*, graikiškas *ponos*, prancūziškas *travail*, vokiškas *Arbeit*, žymi skausmą ir pastangas ir yra vartojami gimdymo kančioms pažymėti. *Labor* etimologinės šaknys tos pačios kaip žodžio *labare* („suklupti po našta"); *ponos* ir *Arbeit* turi tas pačias etimologines šaknis kaip „skurdas" (*penia* graikų k. ir *Armut* vokiečių k.). Net Hesiodas, plačiai priskiriamas nedaugeliui darbo gynėjų antikoje, *ponon alginoenta* („skausmingą darbą") traktuoja kaip pirmąjį žmogų kankinantį blogį (*Teogonija*, 226). Dėl graikiškos vartosenos žr. G. Herzog–Hauser, *Ponos*, in Pauly–Wissowa. Vokiški žodžiai *Arbeit* ir *arm* kildinami iš germaniško žodžio *arbma-*, reiškiančio vienišumą ir atstumtumą, apleistumą. Žr. Kluge/Götze, *Etymologisches Wörterbuch* (1951). Viduramžių vokiečių kalboje šis žodis vartojamas išversti žodžius *labor*, *tribulatio*, *persecutio*, *adversitas*, *malum* (žr. Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus*, Dissertation, Bern, 1946).

[40] Daug cituota Homero mintis, kad Dzeusas atima pusę žmogaus pranašumo (*aretē*), kai jį užklumpa vergijos diena (*Odisėja*, XVII, 320 ff.), yra įdėta į Eumajo, kuris pats yra vergas, lūpas ir kaip objektyvus konstatavimas nereiškia nei kritikos, nei moralinio vertinimo. Vergas prarado pranašumą, kadangi jis nebeįleidžiamas į viešąją sritį, kur gali parodyti pranašumą.

socialinės srities iškilimas šiuos gebėjimus ištrėmė į intymumo ir privatumo sritį. Šis keistas prieštaravimas neliko viešai nepastebėtas, kai jis paprastai smerkiamas dėl tariamo atotrūkio laiko požiūriu tarp mūsų techninių sugebėjimų ir mūsų bendro humanistinio išsivystymo arba atotrūkio tarp gamtos mokslų, kurie keičia ir kontroliuoja gamtą, ir socialinių mokslų, kurie vis dar nežino, kaip keisti ir kontroliuoti visuomenę. Visai nepriklausomai nuo kitų argumentavimo trūkumų, kurie būdavo parodomi taip dažnai, kad mums nereikia jų kartoti, ši kritika liečia tik galimą žmonių psichologijos – vadinamųjų jų elgesio struktūrų, o ne pasaulio, kuriame jie juda, pokytį. Ir ši psichologinė interpretacija, kuriai viešosios srities nebuvimas arba buvimas yra toks pat nesvarbus kaip kokia nors apčiuopiama, pasauliška tikrovė, atrodo gana abejotina turint omenyje tą faktą, kad jokia veikla negali tapti tobula, jeigu pasaulis nesukuria jai atlikti tinkamos erdvės. Nei auklėjimas, nei sumanumas, nei talentas negali pakeisti viešosios srities sudedamųjų elementų, kurie ją daro tinkama vieta reikštis žmogaus tobulumui.

7. Viešoji sritis: bendrumas

Terminas „viešumas" žymi du glaudžiai susijusius, bet ne tapačius reiškinius.

Pirmiausia jis reiškia, kad visa, kas pasirodo viešai, gali būti matoma ir girdima kiekvieno ir pasižymi plačiausiu galimu viešumu. Mums išvaizda – tai, kas matoma ir girdima kitų ir mūsų pačių, – kuria tikrovę. Palyginti su ta tikrove, kurią lemia tai, kas regima ir girdima, net didžiausios intymaus gyvenimo galios – širdies aistros, proto mintys, juslių malonumai – pasižymi netikra, šešėline egzistencija tol, kol jie nėra transformuojami, deprivatizuojami, deindividualizuojami ir, galima sakyti, neįgyja tinkamos pasirodyti viešai formos[41]. Dažniausiai tokios transformacijos įvyksta pasakojant ir meniškai perdirbant individualius patyrimus. Tačiau, kad paliudytume šią transfigūraciją, mums

[41] Be to, tai yra priežastis, dėl kurios neįmanoma „aprašyti bet kurio vergo, kuris gyveno, charakterio... Kol jie nepakyla į laisvę ir neišgarsėja, jie būna šešėliniai tipai, o ne asmenys" (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 156).

nereikia menininko. Kiekvieną kartą, kai kalbame apie dalykus, kurie gali būti patiriami tik privačiai ir intymiai, mes juos perkeliame į tokią sritį, kurioje jie įgis tokį tikrumą, kurio, kad ir kokie intensyvūs jie būtų, anksčiau jie niekada nebūtų galėję turėti. Kitų, kurie mato tai, ką matome mes, ir girdi tai, ką girdime mes, buvimas mums laiduoja pasaulio ir mūsų pačių tikrumą, ir nors visiškai susiformavusio privataus gyvenimo intymumas, koks niekada nebuvo žinomas iki naujųjų amžių pradžios ir kartu vykusio viešosios srities nuosmukio, visada labai stiprins ir turtins visą subjektyvių emocijų ir privačių jausmų skalę, šis stiprinimas visada vyks pasitikėjimo pasaulio ir žmonių tikrumu sąskaita.

Tikrai, pats intensyviausias mums žinomas pojūtis, intensyvus tiek, kad užgožia visus kitus potyrius, kaip tik yra didelio kūno skausmo potyris, kartu jis pats privačiausias ir mažiausiai perteikiamas. Galimas daiktas, kad tai yra vienintelis potyris, kuriam negalime suteikti tinkamos viešai pasirodyti formos; be to, jis tikrai atima iš mūsų tikrovės jutimą tokiu mastu, kad mes galime ją užmiršti greičiau ir lengviau negu ką nors kita. Atrodo, kad nėra tilto tarp radikaliausio subjektyvumo, kai aš esu „nebeatpažįstamas", ir išorinio gyvenimo pasaulio[42]. Kitaip tariant, skausmas tikrai yra ribinis patyrimas tarp gyvenimo, kaip „buvimo tarp žmonių" (*inter homines esse*), ir mirties; jis yra toks subjektyvus ir atitrūkęs nuo daiktų ir žmonių pasaulio, kad iš viso negali įgyti kokios nors išvaizdos[43].

[42] Aš čia pateikiu mažai žinomą eilėraštį apie skausmą, Rilke's parašytą gulint mirties patale. Pirmosios pavadinimo neturinčio eilėraščio eilutės yra tokios: „Komm du, du letzter, den ich anerkenne, / heilloser Schmerz im leiblichen Geweb"; o baigiasi jis taip: „Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt? / Erinnerungen reiss ich nicht herein. / O Leben, Leben: Draussensein. / Und ich in Lohe. Niemand, der mich kennt".

[43] Apie skausmo subjektyvumą ir jo reikšmę visoms hedonizmo ir sensualizmo atmainoms žr. § 15 ir § 43. Gyviesiems mirtis pirmiausia yra iš-nykimas. Bet skirtingai nuo skausmo, yra vienas mirties aspektas, kai nutinka taip, tarsi mirtis pasirodytų tarp gyvųjų, ir taip būna senatvėje. Goethe kartą pažymėjo, kad senėjimas yra „laipsniškas traukimasis iš rodymosi" (*stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung*); šios pastabos teisingumas ir tikras šio nyksmo proceso pasirodymas tampa apčiuopiamas didžiųjų meistrų – Rembrandto, Leonardo ir t. t. – senatviškuose autoportretuose, kuriuose žvilgsnio intensyvumas, atrodo, apšviečia ir užgožia nykstantį kūną.

Kadangi mūsų tikrovės jutimas visiškai priklauso nuo to, kad apsireiškia, o todėl ir egzistuoja viešoji sritis, į kurią daiktai gali iškilti iš paslėpto egzistavimo tamsos, net prieblanda, kuri apšviečia mūsų privačius ir intymius gyvenimus, galiausiai atsiranda iš daug ryškesnės viešosios srities šviesos. Tačiau esama labai daug daiktų, kurie negali atsilaikyti prieš nepermaldaujamą, ryškią kitų nuolatinio buvimo viešumos scenoje šviesą; čia gali būti pakenčiama tik tai, kas yra laikoma svarbiu dalyku, kurį verta pamatyti ar išgirsti, o todėl tai, kas nesvarbu, automatiškai tampa privačiu dalyku. Žinoma, tai nereiškia, kad privatūs rūpesčiai apskritai yra nesvarbūs – priešingai, mes pamatysime, kad esama labai svarbių dalykų, kurie gali išlikti tik privačioje srityje. Pavyzdžiui, meilė, kitaip negu draugystė, būna nužudoma ar veikiau sunaikinama tą akimirką, kai ji rodoma viešai. („Niekada nesiek papasakoti savo meilės / Meilės, kuri niekada negali būti papasakota.") Dėl šio meilei būdingo nepasauliškumo ji gali tapti melaginga ir iškreipta, kai ja naudojamasi politiniais tikslais, pavyzdžiui, pasauliui pakeisti ar jį išgelbėti.

Tai, ką viešumo sritis laiko nereikšmingu dalyku, gali būti taip nepaprastai ir užkrečiamai žavu, kad visi žmonės gali tai perimti kaip savo gyvenimo būdą nepakeisdami iš esmės privataus jo pobūdžio. Šiuolaikinis žavėjimasis „mažais dalykais", nors propaguojamas dvidešimtojo amžiaus pradžios poezijos beveik visomis Europos kalbomis, klasikinę išraišką įgijo prancūzų tautos *petit bonheur* [„maža laimė"]. Prancūzai nuo to laiko, kai suiro jų kadaise didi ir šlovinga viešoji sritis, tapo meno būti laimingiems tarp „mažų dalykų" meistrais – erdvėje tarp keturių sienų, tarp spintos ir lovos, stalo ir krėslo, šuns ir katės ir gėlių vazono – šiems dalykams atiduodami rūpinimąsi ir švelnumą, o jis pasaulyje, kuriame sparti industrializacija nuolat naikina vakardienos daiktus ir gamina šiandienos objektus, gali net pasirodyti kaip paskutinis grynai žmogiškas pasaulio kampelis. Šitoks privatumo išsiplėtimas, galima sakyti, visos tautos susižavėjimas, nepadaro tų dalykų viešų, nekuria viešumo srities, bet, priešingai, reiškia tik tai, kad viešumo sritis beveik visai nunyko, todėl didingumas visur užleido vietą žavesiui; juk nors viešumo sritis gali būti didi, ji negali būti žavinga kaip tik todėl, kad negali puoselėti to, kas nesvarbu.

Antra, terminas „viešumas“ žymi patį pasaulį, kiek jis yra bendras mums visiems ir besiskiriantis nuo mums jame priklausančios privačios vietos. Tačiau šitas pasaulis nesutampa su žeme ar su gamta kaip ribota erdve judėti žmonėms ir kaip bendra organinio gyvenimo sąlyga. Veikiau jis susijęs su žmogaus padarytais dalykais, žmogaus rankų gaminiais, taip pat ir su reikalais, vykstančiais tarp tų, kurie kartu gyvena žmogaus sukurtame pasaulyje. Gyventi kartu pasaulyje iš esmės reiškia, kad daiktų pasaulis yra tarp tų, kurie jį turi kartu, kaip ir stalas pastatytas tarp tų, kurie sėdi aplink jį; pasaulis, kaip ir kiekvienas „tarp“, tuo pačiu metu ir sieja, ir atskiria žmones.

Viešumo sritis, kaip bendras pasaulis, sutelkia mus kartu ir vis dėlto neleidžia, kaip sakoma, mums kristi vienas ant kito. Masių visuomenę daro sunkiai pakeliamą ne dalyvaujančių žmonių skaičius, bent jau ne pirmiausia, bet faktas, kad pasaulis, esantis tarp jų, prarado savo galią telkti juos kartu, juos sieti ir skirti. Šios situacijos keistumas panašus į spiritizmo seansą, kai keletas žmonių, susirinkusių prie stalo, gali staiga, dėl kažkokio magiško triuko, pamatyti, kad stalas dingsta iš jų tarpo, todėl du asmenys, sėdintys vienas priešais kitą, jau nebėra atskirti, bet kartu visai nesusieti vienas su kitu kažkuo apčiuopiamu.

Istoriniu požiūriu mes žinome tik vieną principą, visada turėjusį sieti bendruomenę tokių žmonių, kurie prarado domėjimąsi bendru pasauliu ir pasijuto jo nebesiejami ir nebeskiriami. Surasti ryšį tarp žmonių, pakankamai stiprų, kad jis pakeistų pasaulį, buvo pagrindinis politinis ankstyvosios krikščioniškos filosofijos uždavinys, ir būtent Augustinas pasiūlė ne tik krikščioniškąją „brolybę“, bet ir visus žmogiškus santykius pagrįsti artimo meile. Tačiau ši artimo meilė, nors jos nepasauliškumas aiškiai atitinka bendrą žmogišką meilės patyrimą, kartu aiškiai skyrėsi nuo jo būdama kažkas, kas, panašiai kaip pasaulis, esti tarp žmonių: „Net plėšikai turi tarp savęs [*inter se*] tai, ką jie vadina artimo meile“[44]. Tokia stebinanti krikščioniškojo politinio principo iliustracija iš tikrųjų parinkta labai gerai: juk nors artimo meilės ryšys tarp žmonių negali sukurti savo viešosios srities, jis visai atitinka pagrindinį krikščioniškąjį nepasauliškumo principą ir nuostabiai tinkamas grupei iš es-

[44] *Contra Faustum Manichaeum*, V, 5.

mės nepasauliškų žmonių (šventųjų grupei ar grupei nusikaltėlių) vesti per pasaulį, jei tik jie supranta, kad pats pasaulis yra pasmerktas ir kiekvienos veiklos imamasi su išlyga *quamdiu mundus durat* („kol trunka pasaulis")[45]. Nepolitinis, neviešas krikščionių bendruomenės pobūdis buvo anksti apibrėžtas keliamu reikalavimu, kad ji privalanti sudaryti *corpus*, „kūną", kurio nariai būtų susiję tarpusavyje kaip tos pačios šeimos broliai[46]. Bendruomenės gyvenimo struktūra buvo modeliuojama pagal šeimos narių ryšius, kadangi buvo žinoma, kad jie yra ne-politiniai ir net antipolitiniai. Viešoji sritis niekada nebūtų atsiradusi tarp šeimos narių, tad ir neįtikėtina, kad ji būtų galėjusi atsirasti iš krikščioniškos bendruomenės gyvenimo, jei tas gyvenimas būtų buvęs valdomas artimo meilės principo ir nieko kito. Kaip žinome iš vienuolių ordinų (vienintelių bendruomenių, kuriose artimo meilės principas buvo išbandytas kaip politinė priemonė) taisyklių, netgi tada pavojus, kad veiklos, kurių imamasi dėl „žemiško gyvenimo būtinybės" (*necessitas vitae praesentis*)[47], pačios savaime (kadangi buvo veikiama dalyvaujant kitiems) sukurs savo rūšies kontrpasaulį, viešąją sritį pačiuose ordinuose, buvo pakankamai didelis ir darė reikalingas papildomas taisykles ir nuostatas, iš kurių mūsų kontekste pati svarbiausia būtų pranašumo ir iš jo kylančio išdidumo draudimas[48].

[45] Žinoma, tai vis dar yra net Akviniečio politinės filosofijos prielaida (žr. *op. cit.*, II, 2, 181, 4).

[46] Terminas *corpus rei publicae* įprastas ikikrikščioniškoje lotynų k., bet jis reiškia gyventojus, gyvenančius *res publica*, konkrečioje politinėje srityje. Atitinkamas graikiškas terminas *sōma* niekada nevartojamas politine prasme ikikrikščioniškoje graikų k. Atrodo, kad ši metafora pirmą kartą randama Pauliaus tekstuose (*I Kor 12, 12–27*) ir plačiai vartojama ankstyvųjų krikščionių autorių (žr., pvz., Tertuliano *Apologeticus*, 39, arba Ambraziejaus *De officiis ministrorum*, III, 3, 17). Ji tapo nepaprastai svarbi viduramžių politinei teorijai, kuri sutartinai pripažino, kad visi žmonės yra *quasi unum corpus* (Aquinas, *op. cit.*, II, 1, 81, 1). Tačiau ankstyvieji autoriai pabrėždavo lygybę narių, kurie visi yra lygiai būtini kūno kaip visumos gerovei, o vėliau pradėtas akcentuoti skirtumas tarp galvos ir narių: galvos pareiga – valdyti, o narių pareiga – paklusti. (Apie viduramžius žr. Anton–Hermann Chroust, „The Corporate Idea in the Middle Ages", *Review of Politics*, Vol. VIII, 1947.)

[47] Aquinas, *op. cit.*, II, 2, 179, 2.

[48] Žr. Benediktinų regulos 57 punktą, Levasseur, *op. cit.*, p. 187: Jei vienas vienuolis pradėjo didžiuotis savo darbu, jis turi jo atsisakyti.

Nepasauliškumas kaip politinis reiškinys galimas tik darant prielaidą, kad pasaulis ilgai netruks; tačiau padarius šią prielaidą, beveik neišvengiama, kad nepasauliškumas vienaip ar kitaip pradės vyrauti politinėje scenoje. Taip atsitiko žlugus Romos imperijai ir (nors dėl visai kitų priežasčių ir labai skirtingomis, galimas daiktas, net liūdnesnėmis formomis), atrodo, vėl vyksta mūsų dienomis. Krikščioniškas susilaikymas nuo pasauliškų dalykų jokiu būdu nėra vienintelė išvada, kurią galima prieiti remiantis įsitikinimu, kad žmogaus padarytas daiktas, mirtingų rankų produktas, yra toks pat mirtingas kaip ir jo darytojas. Priešingai, tai gali sustiprinti malonumą ir pasaulio daiktų vartojimą, ir visus bendravimo būdus, kada pasaulis nėra suprantamas pirmiausia kaip *koinon*, kaip tai, kas bendra visiems. Tik viešosios srities egzistavimas ir vėlesnis pasaulio transformavimas į daiktų bendruomenę, kuri sutelkia žmones kartu ir pririša vienas prie kito, visiškai priklauso nuo pastovumo. Jei pasaulyje turi būti viešoji erdvė, jis negali būti sukurtas vienai kartai ir suplanuotas tik gyvenimui – jis turi pranokti mirtingų žmonių gyvenimo trukmę.

Be šio transcendavimo į potencialų žemišką nemirtingumą neįmanoma jokia politika, griežtai kalbant, joks bendras pasaulis ir jokia viešoji sritis. Juk kitaip negu bendrasis gėris, kaip jį suprato krikščionybė – sielos išganymas kaip bendras visų rūpestis, – bendras pasaulis yra tai, į ką mes ateiname gimdami ir ką mes paliekame mirdami. Jis pranoksta mūsų gyvenimo trukmę ir į praeitį, ir į ateitį; jis buvo prieš mums ateinant ir pergyvens mūsų laikiną apsigyvenimą jame. Jis yra tai, ką mes turime kartu ne tik su tais, kurie gyvena kartu su mumis, bet ir su tais, kurie čia buvo iki mūsų, ir su tais, kurie ateis po mūsų. Bet toks bendras pasaulis gali pergyventi kartų atėjimą ir išėjimą tik tiek, kiek jis pasirodo viešai. Viešosios srities viešumas gali absorbuoti ir leisti švytėti per amžius tam, ką žmonės gali norėti išgelbėti nuo natūralios griaunamosios laiko galios. Per daugelį amžių iki mūsų – bet dabar jau ne – žmonės ateidavo į viešąją sritį, kadangi jie norėjo, kad kažkas, kas priklausė jiems patiems, ar kažkas, ką jie turėjo kartu su kitais, būtų pastovesnis negu jų žemiški gyvenimai. (Vergovės prakeikimas buvo ne tik laisvės ir matomumo praradimas, bet ir pati šitų nepastebimų žmonių baimė, „kad, būdami nepastebimi, jie turės išeiti nepalikdami jokio savo egzistencijos pėd-

sako".)[49] Galimas daiktas, kad nėra aiškesnio viešosios srities nunykimo naujaisiais amžiais liudijimo kaip beveik visiškas autentiško domėjimosi nemirtingumu nunykimas; šį nunykimą šiek tiek nustelbė kartu vykstančio metafizinio domėjimosi amžinybe nunykimas. Šį pastarąjį domėjimąsi – filosofų ir *vita contemplativa* rūpestį – turime čia palikti nesvarstytą. Bet pirmąjį paliudija plačiai paplitęs siekio tapti nemirtingam priskyrimas asmeninės tuštybės ydai. Šių laikų sąlygomis taip nepanašu, kad kas nors rimtai siektų žemiško nemirtingumo, jog mes, galimas daiktas, visai pagrįstai galvojame, kad toks siekis yra ne kas kita kaip tuštybė.

Garsioji Aristotelio pastraipa, jog „mes neturime sekti tais, kurie įspėja, kad būdami žmonės galvotume kaip žmonės ir būdami mirtingi – taip, kaip dera mirtingiems, bet, kiek tai įmanoma, turime pakilti iki nemirtingumo", labai dėsningai pasirodo kaip tik politiniuose jo veikaluose[50]. Juk polis graikams, kaip *res publica* romėnams, pirmiausia garantavo atsvarą prieš individualaus gyvenimo tuštumą – tai buvo erdvė, apsaugota nuo šios tuštumos ir palikta sąlygiškam mirtingųjų pastovumui, o gal ir nemirtingumui.

Ką apie viešąją sritį galvojo naujieji amžiai po to, kai visuomenė efektingai iškilo į viešumą, išsakė Adamas Smithas su nuginkluojančiu nuoširdumu paminėdamas „tą nuskriaustą giminę žmonių, paprastai vadinamų laisvosios profesijos", kuriems „publikos žavėjimasis visada... sudaro dalį jų atlygio..., jau svarią dalį... mediko profesijoje, galimas daiktas, dar didesnę teisininko profesijoje, poezijoje ir filosofijoje jis sudaro beveik visą [atlygį]"[51]. Čia savaime akivaizdu, kad publikos žavėjimasis ir piniginis atlygis yra tos pačios prigimties ir gali tapti vienas kito pakaitalu. Publikos žavėjimasis irgi yra kažkas, ką galima naudoti ir vartoti, o statusas, kaip mes sakytume šiandien, patenkina vieną reikmę, kaip maistas patenkina kitą: publikos žavėjimąsi

[49] Barrow (*Slavery in the Roman Empire*, p. 168) dalyko esmę gerai nušviečiančioje diskusijoje apie vergų narystę Romos kolegijose, kurios garantuodavo, „be geros draugystės gyvenime ir padoraus palaidojimo tikrumo, ... karūnuojančią epitafijos šlovę; pastarojoje vergas surasdavo melancholišką malonumą".

[50] *Nikomacho etika*, 1177b 31.

[51] *Wealth of Nations*, Book I, ch.10 (p. 120; 95, Vol. I, Everyman's ed.).

vartoja individuali tuštybė, kaip maistą vartoja alkis. Akivaizdu, kad tokiu požiūriu tikrovę liudija ne viešas kitų buvimas, bet, ko gero, stipriau ar silpniau juntami poreikiai, kurių egzistavimo ir neegzistavimo negali paliudyti niekas, išskyrus tą, kuris juos patiria. Ir kadangi maisto poreikio tikrumą pagrindžia pats gyvenimo procesas, aišku ir tai, kad visiškai subjektyvios alkio kančios yra realesnės už „tuščiagarbiškumą“, kaip Hobbesas vadindavo publikos žavėjimosi poreikį. Tačiau net jeigu tuos poreikius per kokį nors simpatijos stebuklą patirtų ir kiti, pats jų tuštumas neleistų jiems kada nors sukurti ką nors tokio tvirto ir tvaraus kaip bendras pasaulis. Tad esmė ne tai, kad šiuolaikiniame pasaulyje publika nesižavi poezija ir filosofija, bet kad toks žavėjimasis nesukuria erdvės, kurioje daiktai išgelbstimi nuo griaunamosios laiko galios. Publikos žavėjimosi, kuris kasdien vartojamas vis didesniais kiekiais, tuštumas, priešingai, yra toks, kad piniginis atlygis, vienas iš tuščiausių dalykų, gali tapti „objektyvesnis“ ir realesnis.

Kitaip negu šis „objektyvumas“, kurio vienintelis pagrindas yra pinigai kaip visų poreikių patenkinimo bendras vardiklis, viešosios srities tikrovė kliaujasi vienu metu esančiomis nesuskaičiuojamomis perspektyvomis ir aspektais, kuriais pasirodo bendras pasaulis ir kuriems niekada negalima surasti bendro mato ar vardiklio. Juk nors bendras pasaulis yra visiems bendras susitikimo pagrindas, tie, kurie dalyvauja, turi skirtingas vietas jame, ir vieno vieta negali sutapti su kito vieta, taip pat kaip ir dviejų objektų vietos. Būti matomam ir būti girdimam kitų tampa svarbu todėl, kad kiekvienas mato ir girdi iš skirtingos pozicijos. Tokia yra viešojo gyvenimo prasmė, su kuria palygintas net pats turtingiausias ir labiausiai patenkinantis šeimos gyvenimas gali pasiūlyti tik išplėsti ar pagausinti kieno nors poziciją su jos aspektais ir perspektyvomis. Privatumo subjektyvumas gali būti išplėstas ir pagausintas šeimoje, jis net gali tapti toks stiprus, kad jo reikšmingumas bus juntamas viešojoje srityje, bet šitas šeimos „pasaulis“ niekada negalės pakeisti tikrovės, atsirandančios iš aspektų, kuriais vienas objektas atsiveria daugeliui stebėtojų, visumos. Tik ten, kur daiktus gali matyti daugelis įvairiais jų aspektais ir kur nekinta jų tapatybė (tad susirinkusieji aplink juos žino, kad jie visiškoje įvairovėje mato tą patį), gali tikrai ir patikimai pasirodyti pasaulio tikrovė.

Bendro pasaulio sąlygomis tikrovę pirmiausia garantuoja ne visų ją kuriančių žmonių „bendra prigimtis“, o veikiau tai, kad, nepaisant pozicijos skirtumų ir iš to atsirandančių perspektyvų įvairovės, visi visada rūpinasi tuo pačiu daiktu. Jei to daikto tapatumo nebegalima įžvelgti, jokia bendra žmonių prigimtis ir juo labiau joks nenatūralus masių visuomenės konformizmas nebegali užkirsti kelio bendro pasaulio žlugimui, kurį paprastai pranašauja žlugimas daugelio jo aspektų, kuriais jis pasirodo įvairiopiems žmonėms. Taip gali atsitikti radikalios izoliacijos sąlygomis, kai niekas nebegali sutarti su niekuo kitu, kaip paprastai būna tironijų atveju. Bet taip gali atsitikti ir masių visuomenės ar masinės isterijos sąlygomis, kai matome, kad visi žmonės staiga pradeda elgtis taip, tarsi jie būtų vienos šeimos nariai, kiekvienas padaugindamas ir pratęsdamas savo kaimyno perspektyvą. Abiem atvejais žmonės tapo visiškai privatūs, t. y. jie prarado galimybę matyti ir girdėti kitus, būti jų matomi ir girdimi. Jie visi įkalinti jų pačių vienišos patirties subjektyvume, o ši patirtis nenustoja būti vieniša, jeigu ji padauginama nesuskaičiuojamai daug kartų. Bendro pasaulio pabaiga atėjo tada, kai pasaulis regimas tik vienu aspektu ir jam leidžiama pasirodyti tik iš vienos perspektyvos.

8. Privačioji sritis: nuosavybė

Terminas „privatus“ kaip tik susietas su šia daugeriopa viešosios srities reikšme turi prasmę jo pradine neigiama prasme. Gyventi visiškai privatų gyvenimą pirmiausia reiškia neturėti dalykų, esminių tikrai žmogiškam gyvenimui: neturėti tikrovės, kylančios iš to, kad esi matomas ir girdimas kitų, neturėti „objektyvaus“ ryšio su jais, o jis atsiranda iš to, kad esi susijęs su jais ir atskirtas nuo jų tarpininkaujant bendram daiktų pasauliui, neturėti galimybės pasiekti ką nors pastovesnio už patį gyvenimą. Privatumo trūkumą lemia kitų nebuvimas; jiems nesant, privatus žmogus nepasirodo ir todėl yra taip, tarsi jis neegzistuotų. Kad ir ką jis darytų, viskas būna nesvarbu ir neturi padarinių kitiems, o tai, kas reikšminga jam, nedomina kitų žmonių.

Šiuolaikinėmis sąlygomis šis „objektyvių“ santykių su kitais ir jų garantuojamos tikrovės netekimas tapo masiniu vienišumo reiškiniu, kai įga-

vo kraštutinę ir pačią antihumaniškiausią formą[52]. Šio kraštutinumo priežastis ta, kad masių visuomenė sunaikina ne tik viešąją, bet ir privačiąją sritį, atima iš žmonių ne tik jų vietą pasaulyje, bet ir jų privačius namus, kuriuose jie kadaise jautėsi saugūs nuo pasaulio ir kuriuose, šiaip ar taip, net tie, kurie buvo išstumti iš pasaulio, galėjo rasti jo pakaitalą širdies šilumoje ir ribotoje šeimos gyvenimo tikrovėje. Už visišką širdies ir šeimos gyvenimo tapimą vidine ir privačia sritimi mes skolingi nepaprastam politiniam romėnų jausmui, mat jie, ne taip kaip graikai, niekada privatumo nepaaukojo viešumui, bet, priešingai, suprato, kad šios dvi sritys gali egzistuoti tik drauge. Ir nors vergų gyvenimo sąlygos Romoje vargu ar buvo geresnės negu Atėnuose, gana būdinga, kad romėnų autorius galėjo tikėti, jog vergams šeimininko namų ūkis buvo tai, kas piliečiams buvo *res publica*[53]. Tačiau kad ir koks pakeliamas galėjo būti privatus gyvenimas šeimoje, akivaizdu, jog jis negalėjo būti niekas daugiau, o tik pakaitalas, net jeigu privačioji sritis Romoje, kaip ir Atėnuose, duodavo daug erdvės tokioms veikloms, kurias mes šiandien vertiname labiau už politinę veiklą; tai buvo turto kaupimas Graikijoje arba atsidavimas menui ir mokslui Romoje. Šitoks „liberalus" požiūris, kuris tam tikromis aplinkybėmis galėjo leisti atsirasti labai turtingiems ir labai išsilavinusiems vergams, reiškė tik tai, kad turtuolis graikų polyje nebuvo labai gerbiamas, o būti filosofu nedaug reiškė Romos respublikoje[54].

Savaime suprantama, kad neigiamas privatumo bruožas, suvokimas, jog esi netekęs kažko esmingo gyvendamas tik ribotoje namų ūkio srityje, turėjo susilpnėti ir beveik išnykti randantis krikščionybei. Krikščionių moralė, kitaip negu pamatiniai jos religiniai priesakai, visada pabrėždavo, kad kiekvienas turi rūpintis savo reikalais ir kad politinė atsakomybė pirmiausia yra našta, kurios imamasi tik dėl gerovės ir išganymo tų žmonių,

[52] Apie šiuolaikinį vienišumą kaip masinį reiškinį žr. David Riesman, *The Lonely Crowd*, 1950.

[53] Taip pas Plinijų Jaunesnįjį, cituojama iš: W. L. Westermann, „Sklaverei", in Pauly-Wissowa, *Suppl*. VI, p. 1045.

[54] Esama daugybės faktų, parodančių skirtingą turto ir kultūros vertinimą Romoje ir Graikijoje. Bet įdomu pažymėti, kaip nuosekliai šis vertinimas sutapo su vergų padėtimi. Romėnų vergai atliko daug didesnį vaidmenį romėnų kultūroje negu Graikijoje, kur, kita vertus, jų vaidmuo ekonominiame gyvenime buvo daug svarbesnis (žr. Westermann, in Pauly-Wissowa, p. 984).

kuriuos ji išlaisvino iš rūpesčių, susijusių su viešaisiais reikalais[55]. Stebina tai, jog toks požiūris išliko pasaulietiškais naujaisiais amžiais, ir dar tokiu mastu, kad Karlas Marxas, kuris šiuo ir kitais aspektais tik apibendrino, konceptualizavo ir pavertė programa pamatines dviejų šimtų naujųjų amžių metų prielaidas, galiausiai galėjo numatyti ir tikėtis, jog visa viešoji sritis „nunyks". Šiuo atžvilgiu skirtumas tarp krikščioniško ir socialistinio požiūrio, kai, pasak vieno, valdžia yra neišvengiamas blogis dėl žmogaus nuodėmingumo, o kitas viliasi galiausiai ją panaikinti, yra ne skirtumas vertinant pačią viešąją sritį, bet – žmogaus prigimtį. Nė vienu iš šių požiūrių remiantis neįmanoma suvokti, kad Marxo „valstybės nunykimą" pralenkė viešosios srities nunykimas ar veikiau viešosios srities transformavimas į labai ribotą valdymo sritį; Marxo dienomis šitas valdymas jau buvo bepradedąs nykti, t. y. buvo transformuojamas į nacijos masto „namų ūkį", kol pagaliau mūsų dienomis jis apskritai ėmė nykti virsdamas dar ribotesne, nuasmeninta administravimo sritimi.

Atrodo, ryšio tarp viešosios ir privačios sričių prigimtis tokia, kad paskutinis viešosios srities nykimo tarpsnis turėtų būti susijęs ir su gresiančiu privačios srities sunaikinimu. Taip pat neatsitiktinai visa diskusija galiausiai virto ginču, ar privati nuosavybė pageidautina, ar nepageidautina. Juk siejamas su nuosavybe žodis „privatus" net antikiniam politiniam mąstymui tuojau pat praranda savo neigiamą pobūdį ir dideliu mastu nebėra priešybė apskritai viešajai sričiai; nuosavybė aiškiai turi tam tikrų bruožų, kurie, nors būdingi privačiai sričiai, visada buvo traktuojami kaip labai svarbūs politiniam dariniui.

Glaudus privatumo ir viešumo ryšys, pasirodantis savo elementariausiu lygmeniu nagrinėjant privačios nuosavybės klausimą, ko gero, šiandien bus suprantamas neteisingai dėl naujiesiems amžiams būdingo, viena vertus, nuosavybės prilyginimo turtui ir, kita vertus, nuosavybės neturėji-

[55] Augustinas (*De civitate Dei*, XIX, 19) *caritas* pareigą dėl *utilitas proximi* („artimo nauda") laiko *otium* ir kontempliacijos apribojimu. Bet „aktyviame gyvenime mes turime trokšti ne šio gyvenimo šlovės ar valdžios ..., bet gerovės tų, kurie yra žemiau mūsų [*salutem subditorum*]". Akivaizdu, kad, tiesą sakant, šitokia atsakomybė primena namų ūkio galvos atsakomybę už savo šeimą, o ne politinę atsakomybę. Krikščioniškas priesakas užsiimti savo reikalais kilęs iš *1 Tes 4, 11*: „stengtis gyventi ramiai, atsidėti saviesiems reikalams" (*prattein ta idia*, kur *ta idia* suprantama kaip *ta koina* [„vieši bendrieji reikalai"] priešybė).

mo prilyginimo skurdui. Šis neteisingas supratimas yra juolab erzinantis todėl, kad ir nuosavybė, ir turtas istoriškai reikšmingesni viešajai sričiai negu bet koks kitas privatus dalykas ar reikalas ir vaidino, bent jau formaliai, daugiau ar mažiau tą patį vaidmenį kaip svarbiausia sąlyga, lėmusi įleidimą į viešąją sritį ir visavertę pilietybę. Todėl nesunku užmiršti, kad turtas ir nuosavybė, toli gražu netapatūs, yra visiškai skirtingos prigimties. Dabar visur randasi realiai ar potencialiai labai turtingos visuomenės, kurios tuo pačiu metu yra iš esmės be nuosavybės, kadangi bet kurio pavienio individo turtą sudaro jam atitenkanti kasmetinių visuomenės kaip visumos pajamų dalis, ir tai aiškiai rodo, kaip menkai šitie du dalykai susiję.

Iki naujųjų amžių, kurie prasidėjo skurdžių eksproprijavimu ir toliau tęsėsi emancipuodami naujas nuosavybės neturinčiųjų klases, visos civilizacijos rėmėsi privačios nuosavybės šventumu. Priešingai, turtas, ar privatus, ar paskirstomas viešai, anksčiau niekada nebuvo šventas. Iš pradžių nuosavybė reiškė ne daugiau ir ne mažiau, kaip turėti savo vietą tam tikroje pasaulio dalyje ir todėl priklausyti politiniam dariniui, t. y. būti galva vienos iš šeimų, kurios kartu sudarė viešąją sritį. Šita privačiai turimo pasaulio dalis buvo taip sutapatinta su ją turinčia šeima[56], kad ištrėmus kokį nors pilietį, galėjo būti ne tik konfiskuotas jo ūkis, bet ir realiai sugriautas pats statinys[57]. Svetimšalio arba vergo turtas jokiomis aplinkybėmis nebuvo šios nuosavybės pakaitalas[58], o skurdas ne-

[56] Coulanges'as (*op. cit.*) pažymi: „Tikras *familia* žymuo yra nuosavybė; ji reiškia lauką, namą, pinigus ir vergus" (p. 107). Tačiau ši „nuosavybė" netraktuojama kaip pririšta prie šeimos", priešingai, „šeima yra pririšta prie namų židinio, namų židinys pririštas prie žemės" (p. 62). Tai reiškia: „Fortūna yra nejudri kaip židinys ir kapas, prie kurių ji pririšta. Praeinantis yra žmogus" (p. 74).

[57] Levasseur (*op. cit.*) susieja viduramžių bendruomenės įsteigimą ir leidimo jai priklausyti sąlygas: „Il ne suffisait pas d'habiter la ville pour avoir droit à cette admission. Il fallait ... posséder une maison..." Toliau: „Toute injure proférée en public contre la commune entraînant la démolition de la maison et le bannissement du coupable" (p. 240, taip pat išnaša 3).

[58] Šis skirtumas akivaizdžiausias vergų atveju, kurie, nors ir neturėjo nuosavybės antikiniu supratimu (t.y. neturėjo savo vietos), jokiu būdu nebuvo neturintys nuosavybės šiuolaikine prasme. *Peculium* („privatus vergo turtas") galėjo sudaryti ženklias sumas ir netgi apimti jo nuosavus vergus (*vicarii*). Barrow kalba apie „turtą, kurį turi neturtingiausias jo klasės [žmogus]" (*Slavery in the Roman Empire*, p. 122; šis veikalas yra geriausias *peculium* vaidmens aprašymas).

atimdavo iš šeimos galvos šios vietos pasaulyje ir jos suteikiamos pilietybės. Ankstyvaisiais laikais praradęs šią vietą, jis beveik automatiškai prarasdavo savo pilietybę, o kartu ir teisinę apsaugą[59]. Šio privatumo šventumas buvo panašus į šventumą paslėpties, būtent gimimo ir mirties, mirtingųjų pradžios ir pabaigos, mat jie, kaip ir visos gyvos būtybės, išaugdavo iš požemio pasaulio tamsos ir į ją sugrįždavo[60]. Teigiamas namų ūkio srities bruožas iš pradžių buvo tai, kad namai buvo gimimo ir mirties sritis, kuri turėjo būti paslėpta nuo viešosios srities, kadangi ji puoselėjo dalykus, paslėptus nuo žmonių akių, ir į ją negalėjo smelktis žmogiškasis pažinimas[61]. Ji yra paslėpta, kadangi žmogus nežino, iš kur jis ateina gimdamas ir kur jis išeina mirdamas.

Ne šios srities vidus, kuris lieka paslėptas ir neturi jokios viešosios reikšmės, bet jos išorė svarbi ir miestui, ir ji pasirodo mieste kaip ribos tarp vieno namų ūkio ir kito. Įstatymas iš pradžių buvo tapatinamas su šia skiriamąja riba[62], kuri senovės laikais vis dar buvo reali erdvė, savos

[59] Coulanges'as perduoda Aristotelio pastabą, kad senovės laikais sūnus negalėjo būti pilietis, kol buvo gyvas jo tėvas; po tėvo mirties politines teises turėdavo tik vyriausias sūnus (*op. cit.*, p. 228). Coulanges'as mano, kad romėnų *plebs* iš pradžių sudarė žmonės be namų ir židinio, kurie dėl to aiškiai skyrėsi nuo *populus Romanus* (p. 229 ff.).

[60] „Tos religijos visuma buvo uždaryta tarp kiekvieno namo sienų. ...Visi tie dievai, židinys, Larai ir Manai buvo vadinami slaptais dievais arba vidaus dievais. Kaip pasakė Ciceronas, visiems šiems religinio slaptumo veiksmams būtini buvo *sacrificia occulta* (De arusp. respl., 17)" (Coulanges, *op. cit.*, p. 37).

[61] Atrodo taip, tarsi Eleusino misterijos perteikdavo bendrą ir tarsi viešąjį patyrimą visos tos srities, kuri dėl pačios savo prigimties (nors ji buvo bendra visiems) turėjo būti paslėpta ir saugoma slaptai nuo viešosios srities: kiekvienas galėjo dalyvauti misterijose, bet niekam nebuvo leista apie jas kalbėti. Tos misterijos lietė neišsakomus dalykus, o nekalbinės patirtys buvo nepolitinės ir, galimas daiktas, antipolitinės (žr. Karl Kerenyi, *Die Geburt der Helena*, 1943–1945, S. 48 ff.). Kad jos siejosi su gimimo ir mirties paslaptimi, atrodo, patvirtina Pindaro fragmentas: *oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan* (frag. 137a), kur sakoma, kad pašventintasis žino „gyvenimo pabaigą ir Dzeuso duotą pradžią".

[62] Graikų k. žodis, reiškiantis įstatymą, *nomos*, kilęs iš *nemein*, kuris reiškia paskirstyti, turėti (kas buvo paskirstyta) ir gyventi. Įstatymo ir tvoros derinys žodyje *nomos* yra visiškai aiškus Herakleito fragmente: *machesthai chrē ton dēmon hyper tou nomou hokōsper teicheos* („liaudis turi ginti įstatymą kaip [miesto] sieną"). Romėniškas žodis, reiškiantis įstatymą, *lex*, turi visiškai kitokią prasmę; jis nurodo formalius santykius tarp žmonių, o ne sieną, kuri juos skiria nuo kitų. Bet riba ir jos dievas Terminas, kuris atskirdavo *agrum publicum a privato* (Livijus), buvo garbinamas labiau negu atitinkamas graikų *theoi horoi*.

rūšies niekieno žemė[63] tarp privatumo ir viešumo, ginanti ir sauganti abi sritis ir kartu jas atskirianti vieną nuo kitos. Polio teisė, žinoma, pranoko šitokį senovinį supratimą, tačiau išsaugojo jo pradinę erdvinę reikšmę. Miesto-valstybės teisė nebuvo nei politinio veiksmo turinys (idėja, kad politinė veikla pirmiausia yra įstatymų leidimas, nors savo kilme romėniška, iš esmės yra moderni; savo didingiausią išraišką ji įgavo Kanto politinėje filosofijoje), nei draudimų katalogas, besiremiantis, kaip ir visi šiuolaikiniai įstatymai, Dekalogo draudimais. Tai buvo visai pažodžiui siena, be kurios galėtų egzistuoti namų sankaupa, miestelis (*asty*), bet ne miestas kaip politinė bendruomenė. Tas į sieną panašus įstatymas buvo šventas, bet tik aptverta vieta buvo politinė[64]. Be jo viešoji sritis negalėjo egzistuoti, kaip ir nuosavybės dalis – be ją saugojančios tvoros. Įstatymas duodavo prieglobstį politiniam gyvenimui, o tvora saugodavo ir gindavo šeimos biologinį gyvenimo procesą[65].

Todėl nėra tikslu sakyti, kad privati nuosavybė iki naujųjų amžių buvo laikoma savaime akivaizdžia leidimo į viešąją sritį sąlyga; ji buvo kažkas daug daugiau. Privatumas buvo panašus į kitą, tamsią ir paslėptą, viešosios srities pusę, ir jeigu būti politiškam reiškė gauti didžiausią galimybę žmogui egzistuoti, tai neturėti savo privačios vietos (kaip vergui) reiškė nebebūti žmogumi.

Visiškai kitokios ir istoriškai vėlesnės kilmės yra privataus turto kaip pragyvenimo priemonių šaltinio politinė reikšmė. Anksčiau minėjome, kad senovėje būtinybė buvo tapatinama su privačia namų ūkio sritimi, kurioje kiekvienas turėjo pats patenkinti savo gyvybines reikmes. Laisvas žmogus, kuris disponavo savo privatumu ir nepriklausė, kaip vergas, šeimininkui, vis dėlto galėjo būti „verčiamas“ skurdo. Skurdas verčia laisvą

[63] Coulanges'as pasakoja apie senovės Graikijos įstatymą, pagal kurį dviem statiniams niekada nebuvo leidžiama susilieti (*op. cit.*, p. 63).

[64] Žodis *polis* iš pradžių reiškė kažką panašaus į „apskritą sieną“, ir atrodo, kad lotyniškas žodis *urbs* irgi reiškė „apskritimo“ sąvoką ir buvo kilęs iš tos pačios šaknies kaip *orbis*. Tą patį ryšį mes randame mūsų žodyje *town*, kuris iš pradžių, kaip germaniškas žodis *Zaun*, reiškė supančią tvorą (žr. R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, 1954, p. 444, n. 1).

[65] Todėl įstatymų leidėjas nebūtinai turėjo būti pilietis ir dažnai būdavo kviečiamas iš šalies. Jo darbas nebuvo politinis, o politinis gyvenimas galėdavo prasidėti tik po to, kai jis baigdavo leisti savuosius įstatymus.

žmogų elgtis kaip vergą[66]. Tad privatus turtas tapo priėmimo į viešąjį gyvenimą sąlyga ne todėl, kad jo savininkas buvo užsiėmęs turto kaupimu, bet, priešingai, todėl, kad turtas gana patikimai laidavo, jog jo savininkui nereikės rūpintis jam reikalingomis naudojimo ir vartojimo priemonėmis ir jis bus laisvas viešai veikti[67]. Akivaizdu, kad politinis gyvenimas buvo galimas tik po to, kai buvo pasirūpinta daug būtinesniais paties gyvenimo poreikiais. Priemonė jais pasirūpinti buvo darbas, todėl asmens turtas dažnai būdavo apskaičiuojamas pagal jo turimų darbininkų, t. y. vergų, skaičių[68]. Turėti nuosavybę čia reiškė būti savo gyvybinių reikmių šeimininku, tad potencialiai būti laisvu asmeniu, galinčiu laisvai transcenduoti savo gyvenimą ir įeiti į visiems bendrą pasaulį.

Tik atsiradus tokiam bendram ir konkrečiai apčiuopiamam pasauliui, t. y. iškilus miestui-valstybei, toks privatus turėjimas galėjo įgyti didelę politinę reikšmę, tad beveik savaime suprantama, kad garsioji „panieka vergiškiems užsiėmimams“ dar nerandama Homero pasaulyje. Jei nuosavybės turėtojas, užuot naudojęsis savo nuosavybe politiniame gyvenime, nuspręsdavo ją padidinti, tai jis tarsi noriai aukodavo savo laisvę ir savo noru tapdavo tuo, kuo vergas buvo prieš savo valią – būtinybės vergu[69].

[66] Demostenas, *Orationes*, 57, 45: „Skurdas verčia laisvuosius daryti daug vergiškų ir žemų dalykų“ (*polla doulika kai tapeina pragmata tous eleutherous hē penia biazetai poiein*).

[67] Ši sąlyga patekti į viešąją sritį dar egzistavo ankstyvaisiais viduramžiais. Anglų „Books of Customs“ vis dar brėžė „ryškų skirtumą tarp miesto amatininko ir laisvo žmogaus, *franke homme* ... Jeigu amatininkas pasidarydavo toks turtingas, kad norėdavo tapti laisvu žmogumi, jis pirmiausia turėdavo atsisakyti savo amato ir iš savo namų pašalinti visus savo įrankius“ (W. J. Ashley, *op. cit.*, p. 83). Tik valdant Edvardui III, amatininkai tapo tokie turtingi, kad „užuot neleidus amatininkams būti piliečiais, pilietybė buvo pradėta sieti su naryste vienoje iš kompanijų“ (p. 89).

[68] Kitaip negu kiti autoriai, Coulanges'as pabrėžia laiką ir jėgas suryjančias veiklas, kurių buvo reikalaujama iš senovės piliečio, o ne jo „laisvalaikį“; jis teisingai pažymi, kad Aristotelio teiginys, jog joks žmogus, turintis dirbti savo pragyvenimui, negali būti pilietis, yra paprastas fakto konstatavimas, o ne prietaro išraiška (*op. cit.*, p. 335 ff.). Naujųjų amžių raidai būdinga tai, kad turtai patys savaime, nepriklausomai nuo jų savininko užsiėmimo, tapo pilietybės sąlyga: tik dabar būti piliečiu buvo gryna privilegija, nesusieta su kokiomis nors konkrečiomis politinėmis veiklomis.

[69] Man atrodo, tai yra sprendimas „gerai žinomos mįslės studijuojant senovės pasaulio ekonomikos istoriją, kad pramonė plėtojosi iki tam tikro taško, bet sustojo ir nebedarė

Iki pat naujųjų amžių pradžios šito tipo nuosavybė niekada nebuvo laikoma šventa, ir tik ten, kur turtas kaip pajamų šaltinis sutapdavo su žemės sklypu, kuriame gyvendavo šeima, t. y. daugiausia žemdirbių visuomenėje, šitie du nuosavybės tipai sutapdavo tokiu mastu, kad visa nuosavybė tapdavo šventa. Šiaip ar taip, šiuolaikiniai privačios nuosavybės gynėjai, kurie sutartinai ją supranta kaip privačiai turimą turtą ir ne kitaip, beveik neturi pagrindo apeliuoti į tradiciją, pasak kurios, negali būti laisvos viešosios erdvės tinkamai nesukūrus ir neapsaugojus privatumo. Juk milžiniškas ir vis dar šiuolaikinėje visuomenėje vykstantis turto kaupimas, prasidėjęs ekspropriacija – valstiečių klasės ekspropriacija, kuri savo ruožtu buvo beveik atsitiktinis Bažnyčios ir vienuolynų nuosavybės ekspropriacijos po Reformacijos[70] padarinys, – ne tik kad niekada nerodė daug pagarbos privačiai nuosavybei, bet ir net paaukojo ją, kai ji pradėjo konfliktuoti su turto kaupimu. Proudhono posakis, kad nuosavybė yra vagystė, turi tvirtą tiesos pagrindą. Kai prisimenamos naujųjų amžių kapitalizmo ištakos, dar svarbiau tai, kad net Proudhonas abejojo, ar reikia vartoti abejotiną visuotinės ekspropriacijos vaistą, kadangi jis gana gerai žinojo, kad priva-

pažangos, kurios buvo galima tikėtis ... [turint galvoje tą faktą, kad] kitose srityse, valstybės administracijoje ir armijoje, romėnai parodė tobulumą ir gebėjimus organizuoti dideliu mastu" (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 109–110). Atrodo, kad tai yra modernybės sąlygų nulemtas prietaras – tikėtis tokių pat organizacinių gebėjimų privačioje srityje, kaip ir „viešojoje srityje". Maxas Weberis savo puikioje esė (*op. cit.*) jau pabrėžė tą faktą, kad senovės miestai veikiau buvo „vartojimo, o ne gamybos centrai" ir kad senovės vergų savininkas buvo „*rentier*, o ne kapitalistas [*Unternehmer*]" (p. 13, 22 ff.; 144). Pats antikos autorių abejingumas ekonomikos klausimams ir šio tipo dokumentų stoka Weberio argumentaciją daro dar svaresnę.

[70] Visos dirbančiosios klasės, t. y. klasės žmonių, kurie neturi jokios nuosavybės ir gyvena tik iš savo rankų darbo, istorijos kenčia nuo naivios prielaidos, kad tokia klasė visada egzistavo. Tačiau, kaip matėme, net vergai antikoje nebuvo be nuosavybės, o vadinamasis laisvas darbas antikoje paprastai pasirodo esąs „laisvi krautuvininkai, prekiautojai ir amatininkai" (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 126). Todėl M. E. Parkas (*The Plebs Urbana in Cicero's Day*, 1921) prieina išvadą, kad laisvo darbo nebuvo, kadangi laisvas žmogus visada pasirodo esąs koks nors savininkas. W. J. Ashley situaciją viduramžiais iki penkioliktojo amžiaus apibendrina taip: „Dar nebuvo didelės samdomų darbininkų klasės, jokios „darbininkų klasės" šiuolaikine šio termino prasme. Kalbėdami apie „dirbančius žmones", turime galvoje tuos žmones, iš kurių tikrai gali iškilti ir tapti meist-

čios nuosavybės panaikinimas, nors ir galėtų išgydyti skurdo blogį, veikiausiai tik prišauktų dar didesnį tironijos blogį[71]. Kadangi jis neskyrė nuosavybės ir turto, dvi įžvalgos jo kūriniuose pasirodo kaip prieštaraujančios viena kitai, nors faktiškai taip nėra. Individualus turto savinimasis ilgalaikėje perspektyvoje gerbs privačią nuosavybę ne daugiau, negu kaupimo proceso socializavimas. Ne Karlas Marxas išrado, kad privatumas visais atžvilgiais gali tik trukdyti socialinio „produktyvumo" plėtrai ir kad todėl nereikia paisyti privačios nuosavybės norint nuolat didinti socialinę gerovę, – tai iš tikrųjų būdinga pačiai šios visuomenės prigimčiai[72].

rais individai, bet dauguma negali tikėtis kada nors pasiekti aukštesnę padėtį. Tačiau keturioliktame amžiuje keletas metų darbo padieniu darbininku buvo pakopa, kurią turėjo įveikti skurdesni žmonės, o dauguma, galimas daiktas, tapdavo meistrais amatininkais, kai tik baigdavo mokytis" (*op. cit.*, p. 93–94).

Taigi dirbančiųjų klasė antikoje buvo nei laisva, nei be nuosavybės; jei išvaduojamam vergui būdavo dovanojama (Romoje) laisvė, ar ji nusiperkama (Atėnuose), jis netapdavo laisvu darbininku, bet tučtuojau tapdavo nepriklausomu verslininku ar amatininku. „Atrodo, kad dauguma į laisvę paleidžiamų vergų pasiimdavo tam tikrą savo kapitalą" ir imdavosi prekybos ir pramonės (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 103). O viduramžiais būti darbininku šiuolaikine šio termino prasme buvo laikinas gyvenimo tarpsnis, pasirengimas meistrystei ir brandai. Samdomasis darbas viduramžiais buvo išimtis, ir vokiečių padieniai darbininkai (*Tagelöhner* – Lutherio Biblijos vertime) ar prancūzų *manœuvres* negyvendavo sėsliose bendruomenėse ir prilygo vargšams, „dirbantiems vargšams" Anglijoje (žr. Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs*, 1926, p. 40). Maža to, faktas, kad jokiame įstatymų kodekse iki *Code Napoléon* neminimas laisvas darbas (žr. W. Endemann, *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht*, 1896, S. 49, 53), įtikinamai parodo, kokia nesena yra darbininkų klasė.

[71] Žr. išradingą posakio „nuosavybė yra vagystė" komentarą, kuris po Proudhono mirties paskelbtas veikale *Théorie de la propriété*, p. 209–210. Čia jis parodo nuosavybės „egoistišką, šėtonišką prigimtį" ir laiko ją „efektyviausia priemone pasipriešinti despotizmui nenuverčiant valstybės".

[72] Turiu prisipažinti, kad nepajėgiau suprasti, kuo remdamiesi šių dienų visuomenėje liberalūs ekonomistai (kurie šiandien vadina save konservatoriais) gali pateisinti savo optimizmą, kad privataus turto pasisavinimo pakaks apsaugoti individualias laisves, t. y. kad pasisavinimas atliks tą patį vaidmenį kaip ir privati nuosavybė. Visuomenėje, kurioje nuolatinis darbas yra vienintelė patikima nuosavybė, šios laisvės yra saugios tik tol, kol jas garantuoja valstybė, ir net dabar joms nuolat kelia grėsmę ne valstybė, o visuomenė, kuri paskirsto darbus ir nustato individualiai pasisavinamą dalį.

9. Visuomeniškumas ir privatumas

Tai, ką mes anksčiau vadinome visuomenės atsiradimu, istoriškai sutapo su privataus rūpinimosi privačia nuosavybe virtimu visuomeniniu interesu. Visuomenė, kai ji pirmą kartą pateko į viešąją sritį, užsimaskavo kaip nuosavybės savininkų organizacija, o tie savininkai, užuot dėl savo turto pretendavę patekti į viešąją sritį, reikalavo iš jos apsaugos dar didesniam turtui kaupti. Bodino žodžiais sakant, valdžia priklausė karaliams, o nuosavybė – valdiniams, todėl karalių pareiga buvo valdyti savo valdinių nuosavybės labui. „Valstybė", kaip neseniai buvo parodyta, „daugiausia egzistavo bendram turtui"[73].

Kai šiam bendram turtui, kuris buvo anksčiau į namų ūkio privatumą ištremtos veiklos rezultatas, buvo leista užvaldyti viešąją sritį, privačios valdos – jos iš esmės daug nepastovesnės ir daug pažeidžiamesnės dėl jų savininkų mirtingumo negu bendras pasaulis, visada išaugantis iš praeities ir turintis išlikti būsimoms kartoms, – pradėjo griauti pasaulio tvarumą. Teisinga, kad turto galima sukaupti tiek, kad jokia individuali gyvenimo trukmė negali jo sunaudoti, todėl jo savininku tampa šeima, o ne individas. Tačiau turtas išlieka kažkas, kas turi būti naudojama ir vartojama nepriklausomai nuo to, kiek jis gali palaikyti individualių gyvenimo trukmių. Tik kai turtas pasidarė kapitalu, kurio pagrindinė funkcija buvo kurti daugiau kapitalo, privati nuosavybė tapo arba beveik tapo tokia pastovi, koks yra bendras pasaulis[74]. Tačiau šis pastovumas yra kitokios prigimties, tai veikiau proceso, o ne stabilios struktūros pastovumas. Be kaupimo proceso naudojamas ir vartojamas turtas iškart virstų priešingu irimo procesu.

Todėl bendras turtas niekada negali pasidaryti bendras ta prasme, kuria mes kalbame apie bendrą pasaulį; jis liko, ar veikiau buvo linkęs būti, griežtai privatus. Tik valdžia, paskirta saugoti privačius savininkus

[73] R. W. K. Hinton, „Was Charles I a Tyrant?", *Review of Politics*, Vol. XVIII (sausis, 1956).

[74] Apie žodžio „kapitalas", kilusio iš lotynų k. žodžio *caput*, kuris romėnų teisėje buvo vartojamas pagrindinei skolos sumai pažymėti, istoriją žr. W. J. Ashley, *op. cit.*, p. 429, 433, išnaša 183. Tik aštuonioliktame amžiuje autoriai šį žodį pradėjo vartoti šiuolaikine prasme, kaip „turtą, investuotą taip, kad jis duotų pelno".

vieną nuo kito konkurencinėje kovoje dėl didesnio turto, buvo bendra. Akivaizdus prieštaravimas, glūdintis šioje modernioje valdžios sampratoje, kai vienintelis dalykas, kurį žmonės turi kartu, yra jų privatūs interesai, nebeturi mūsų trikdyti, kaip jis dar trikdė Marxą, kadangi mes žinome, kad prieštaravimas tarp privatumo ir viešumo, tipiškas pradiniams naujųjų amžių tarpsniams, buvo laikinas reiškinys, nulėmęs visišką skirtumo tarp privačios ir viešosios sričių pašalinimą, abiejų sričių nugramzdinimą į socialumo sritį. Kartu mūsų situacija daug geresnė, ji leidžia suprasti padarinius, kylančius žmogaus egzistencijai, kai nunyksta viešoji ir privačioji gyvenimo sritys; viešoji nunyko todėl, kad ji tapo privačiosios vediniu, o privačioji – todėl, kad ji tapo vieninteliu likusiu bendru interesu.

Žvelgiant tokiu aspektu, intymumo atradimas naujaisiais amžiais atrodo kaip pabėgimas iš viso išorinio pasaulio į vidinį subjektyvumą individo, kurį anksčiau gynė ir saugojo privačioji sritis. Šios srities ištirpimą socialinėje srityje patogiausia stebėti žvelgiant į vis stiprėjančią nekilnojamosios nuosavybės transformaciją į kilnojamąją nuosavybę, kol galiausiai skirtumas tarp nuosavybės ir turto, tarp romėnų teisės *fungibiles* ir *consumptibiles* praranda bet kokią reikšmę, kadangi kiekvienas apčiuopiamas, „pakeičiamas" daiktas tapo „vartojimo" objektu; jis prarado savo privačią vartojamąją vertę, kuri buvo nulemta jo vietos, ir įgijo tik socialinę vertę, nulemtą jo nuolatinio mainomumo, kurio patį svyravimą galima fiksuoti tik laikinai, susiejant jį su bendruoju piniginiu vardikliu[75].

Su šiuo socialiniu to, kas apčiuopiama, išgaravimu buvo glaudžiai susijęs revoliucingiausias naujųjų amžių įnašas į nuosavybės sąvoką: nuosavybė buvo ne fiksuota ir turinti tvirtą vietą pasaulio dalis, vienu ar kitu būdu įsigyta jos savininko, bet, priešingai, jos šaltinis buvo pats žmogus kaip savo kūno savininkas ir neabejotinas šio kūno jėgos savininkas; šią kūno jėgą Marxas vadino „darbo jėga".

Taigi naujaisiais amžiais nuosavybė prarado savo pasaulišką pobūdį ir buvo įkurdinta pačiame asmenyje, būtent tame, ką individas galėjo prarasti tik kartu su savo gyvybe. Istoriniu požiūriu Locke'o prielaida, kad kieno nors kūno darbas yra nuosavybės šaltinis, yra daugiau

[75] Viduramžių ekonominė teorija pinigų dar netraktavo kaip bendro vardiklio ir mato, bet juos priskirdavo prie *consumptibiles*.

negu abejotina; bet atsižvelgiant į tą faktą, kad mes jau gyvename tokiomis sąlygomis, kai vienintelė patikima nuosavybė yra mūsų įgūdžiai ir mūsų darbo jėga, ji veikiausiai taps teisinga. Juk turto po to, kai jis tapo viešu interesu, pagausėjo tiek, kad juo beveik negali disponuoti privati nuosavybė. Atsitiko taip, tarsi viešoji sritis atkeršijo tiems, kurie pabandė ją naudoti savo privatiems interesams. Tačiau didžiausias pavojus čia yra ne turto privačios nuosavybės panaikinimas, bet privačios nuosavybės, suprantamos kaip tik pačiam asmeniui priklausanti vieta pasaulyje, panaikinimas.

Kad suprastume, kokį pavojų žmogaus egzistencijai kelia privačios srities – intymumas nėra labai patikimas jos pakaitalas – pašalinimas, galbūt geriausia apsvarstyti tuos neneigiamus privatumo bruožus, kurie yra senesni negu intymumo atradimas ir nuo jo nepriklauso. Skirtumas tarp to, ką mes turime kartu, ir to, ką mes turime privačiai, pirma, yra tas, kad mūsų privatus turtas, kuriuo mes kasdien naudojamės ir kurį vartojame, yra daug reikalingesnis negu kokia nors bendro pasaulio dalis; be nuosavybės, kaip pažymėjo Locke'as, „bendrumas nenaudingas"[76]. Ta pati būtinybė, viešosios srities požiūriu atsiskleidžianti tik savo negatyviu aspektu kaip laisvės praradimas, turi varomąją jėgą, kurios primygtiniam būtinumui neprilygsta vadinamieji aukštesnieji troškimai ir siekiai; ji ne tik visada bus pirma tarp žmogaus reikmių ir rūpesčių, bet kartu apsaugos nuo apatijos ir iniciatyvos nykimo, kuris taip akivaizdžiai gresia visoms per daug turtingoms bendruomenėms[77]. Būtinybė ir gyvenimas yra taip glaudžiai susiję, kad ten, kur būtinybė pašalinama, iškyla grėsmė pačiam gyvenimui. Juk būtinybės pašalinimas toli gražu automatiškai nelaiduoja laisvės, tik nutrina skiriamąją ribą tarp laisvės ir būtinybės. (Visos šiuolaikinės diskusijos apie laisvę, kai laisvė niekada netraktuojama kaip objektyvi žmogaus egzistencijos būklė, bet kelia arba neišsprendžiamą subjektyvumo, visiškai nedeterminuotos ar determinuotos valios problemą, arba randasi iš būtinybės, atskleidžia faktą, kad objektyvus, apčiuopiamas skirtumas tarp buvimo laisvam ir buvimo spaudžiamam būtinybės nebėra suvokiamas.)

[76] *Esė apie pilietinę valdžią*, 27.

[77] Palyginti nedaugelį antikos autorių, giriančių darbą ir skurdą, įkvėpė šis pavojus (nuorodas žr. G.Herzog–Hauser, *op. cit.*).

Antras ryškus neneigiamas privatumo bruožas yra tas, kad keturios privačios nuosavybės sienos duoda vienintelę patikimą vietą pasislėpti nuo bendro viešojo pasaulio, ne tik nuo to, kas jame vyksta, bet ir nuo jo viešumo, nuo buvimo matomam ir buvimo girdimam. Gyvenimas, praleistas visiškoje viešumoje, kartu su kitais, tampa, galima sakyti, lėkštas. Kadangi jis ir toliau būna matomas, praranda savybę kilti į regėjimo lauką iš tam tikro tamsesnio pagrindo; tas tamsesnis pagrindas turi likti paslėptas, kad gyvenimas neprarastų savo gelmės labai realia, nesubjektyvia prasme. Vienintelis efektyvus būdas užtikrinti tamsą to, kas turi būti paslėpta nuo viešumo šviesos, yra privati nuosavybė, privačiai turima vieta, kurioje galima pasislėpti[78].

Nors natūralu, kad neneigiami privatumo bruožai labiausiai turi išryškėti iškilus grėsmei jo netekti, praktinis privačios nuosavybės traktavimas ikimoderniose politinėse bendrijose aiškiai rodo, kad žmonės visada suvokė jų egzistavimą ir svarbą. Tačiau tai nepriverte jų tiesiogiai saugoti privačioje srityje vykstančios veiklos; veikiau buvo saugomos ribos, atskiriančios privačią nuosavybę nuo kitų pasaulio dalių, pirmiausia nuo bendrojo pasaulio. Kita vertus, skiriamasis naujųjų amžių ir ekonominės teorijos, kiek ji privačią nuosavybę traktuoja kaip lemtingą dalyką, bruožas buvo tas, kad ji pabrėžia nuosavybės savininkų privačias veiklas ir poreikį turėti valdžios apsaugą kaupti turtą pačios apčiuopiamos nuosavybės sąskaita. Tačiau viešajai sričiai svarbu ne daugiau ar mažiau iniciatyvi privataus verslininko dvasia, bet tvoros, suręstos aplink piliečių namus ir sodus. Visuomenės veržimasis į privatumą, „žmogaus socializacija“ (Marxas) efektyviausiai įgyvendinami eksproprijuojant, tačiau tai nėra vienintelis būdas. Čia, kaip ir kitais aspektais, revoliucines socializmo ar komunizmo priemones gali labai gerai pakeisti lėtesnis ir ne mažiau patikimas privačios srities apskritai ir privačios nuosavybės konkrečiai „nunykimas“.

Skirtumas tarp privačios ir viešosios sričių, žvelgiant į jį privatumo, o ne politinio darinio požiūriu, prilygsta skirtumui tarp daiktų, kurie turėtų būti rodomi, ir daiktų, kurie turėtų būti slepiami. Tik naujieji amžiai, maištaudami prieš visuomenę, atskleidė, kokia turtinga ir dauge-

[78] Graikų ir lotynų k. žodžiai, reiškiantys namo vidų, *megaron* ir *atrium*, turi stiprią tamsos ir juodumo konotaciją (žr. Mommsen, *op. cit.*, p. 22; 236).

riopa slaptumo sritis gali būti intymumo sąlygomis, bet stulbina, kad nuo istorijos pradžios iki mūsų laikų reikėjo privatume slėpti kūniškąją žmogaus egzistencijos dalį, visus dalykus, susijusius su būtinybe paties gyvenimo proceso, kuris iki naujųjų amžių apėmė visas veiklas, padedančias išgyventi individui ir išlikti rūšiai. Buvo paslėpti dirbantieji, kurie „savo kūnais tarnavo [kūniškoms] gyvenimo reikmėms“[79], ir moterys, kurios savo kūnais garantavo fizinį rūšies išlikimą. Moterys ir vergai priklausė tai pačiai kategorijai ir buvo slepiami ne tik todėl, kad jie buvo kažkieno nuosavybė, o ir todėl, kad jų gyvenimas buvo „darbingas“, paaukotas kūno funkcijoms[80]. Naujųjų amžių pradžioje, kai „laisvas“ darbas prarado savo slaptą vietą namų ūkio privatume, dirbantieji buvo slepiami ir atskiriami nuo bendruomenės kaip nusikaltėliai už aukštų sienų ir nuolat prižiūrimi[81]. Tai, kad naujieji amžiai emancipavo dirbančiąsias klases ir moterį beveik tuo pačiu istorijos momentu, tikrai turi būti laikoma bruožu tokios epochos, kuri jau nebetiki, kad kūno funkcijos ir materialiniai interesai turi būti slepiami. Šių reiškinių prigimčiai tuo labiau simptomiška tai, kad nedaugelis griežto privatumo likučių net mūsų civilizacijoje siejasi su „gyvybinėmis reikmėmis“ pradine prasme, t. y. su būtinomis reikmėmis dėl to, kad turime kūną.

10. Žmogaus veiklų vieta

Nors privatumo ir viešumo skirtis sutampa su prieštaravimu tarp būtinybės ir laisvės, tarp laikinumo ir pastovumo ir galiausiai tarp gėdos ir garbės, jokiu būdu nėra teisinga, kad tik būtinumas, tuštuma ir gėdingu-

[79] Aristotelis, *Politika*, 1254b 25.

[80] Moters gyvenimą Aristotelis vadina *ponētikos*. *De generatione animalium*, 775a 33. Kad moterys ir vergai gyveno kartu, kad jokia moteris, net namų ūkio galvos žmona, negyveno tarp jai lygių – kitų laisvų moterų, – todėl jos rangas daug mažiau priklausė nuo gimimo negu nuo „užsiėmimo“ ar atliekamos funkcijos, labai gerai parodo Wallonas (*op. cit.*, I, 77 ff.), kuris kalba apie „confusion des rangs, ce partage de toutes les fonctions domestiques“: „Les femmes ... se confondaient avec leurs esclaves dans les soins habituels de la vie intérieure. De quelque rang qu'elles fussent, le travail était leur apanage, comme aux hommes la querre“.

[81] Žr. Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (4 ed., 1926), p. 184, apie darbo gamykloje sąlygas septynioliktame amžiuje.

mas turi jiems deramą vietą privačioje srityje. Elementariausia tų dviejų sričių prasmė parodo, jog esama dalykų, kurių nereikia slėpti, ir kitų dalykų, kuriuos reikia parodyti viešai, kad jie apskritai egzistuotų. Jei mes pažvelgsime į tuos dalykus nepaisydami to, kur mes juos randame kurioje nors konkrečioje civilizacijoje, pamatysime, kad kiekviena žmogaus veikla nurodo jai deramą vietą pasaulyje. Tai pasakytina apie pagrindines *vita activa* veiklas, darbą, darymą ir veiksmą; bet egzistuoja vienas aiškiai ypatingas šio reiškinio pavyzdys, kuris itin tinka kaip iliustracija todėl, kad atliko svarbų vaidmenį politinėje teorijoje.

Gerumas absoliučia prasme, kitaip negu „geras kam nors" arba „tobulas" graikų ir romėnų antikoje, mūsų civilizacijai tapo žinomas tik atsiradus krikščionybei. Nuo to laiko mes žinome apie gerus darbus kaip apie vieną svarbią galimo žmogiško veiksmo rūšį. Gerai žinomas antagonizmas tarp ankstyvosios krikščionybės ir *res publica*, taip žavingai apibendrintas Tertuliano formule: *nec ulla magis res aliena quam publica* („joks reikalas nėra svetimesnis mums kaip tas, kuris reikšmingas viešai")[82], paprastai ir teisingai suprantamas kaip padarinys ankstyvųjų eschatologinių lūkesčių, kurie prarado tiesioginę reikšmę tik po to, kai patyrimas pamokė, kad net Romos imperijos žlugimas nereiškia pasaulio pabaigos[83]. Tačiau krikščionybės anapusiškumas turi dar ir kitas ištakas, galimas daiktas, dar intymiau susijusias su Jėzaus iš Nazareto mokslu ir, šiaip ar taip, tokias nepriklausomas nuo tikėjimo pasaulio dūlumu, kad kyla pagunda žvelgti į jas kaip į tikrą vidinę priežastį, dėl kurios krikščioniškas susvetimėjimas pasauliui gali taip lengvai pakelti akivaizdų jos eschatologinių vilčių neišsipildymą.

Viena veikla, propaguota Jėzaus žodžiais ir darbais, yra gerumo veikla, o gerumas turi tendenciją slėptis nuo buvimo matomam ar girdimam. Krikščionių priešiškumą viešajai sričiai, mažų mažiausiai ankstyvųjų krikščionių polinkį gyventi kuo toliau nuo viešosios srities, galima suprasti ir kaip savaime aiškų atsidavimo geriems darbams padarinį, nepriklausantį nuo visų tikėjimų ir lūkesčių. Juk yra aišku, kad kai tik

[82] Tertulianas, *op. cit.*, 38.

[83] Šis patyrimo skirtumas gali iš dalies paaiškinti skirtumą tarp didelio Augustino blaivumo ir baisingo Tertuliano požiūrio į politiką konkretumo. Abu buvo romėnai ir iš esmės suformuoti Romos politinio gyvenimo.

geras darbas tampa žinomas ir viešas, jis praranda savo specifinį gerumo bruožą, kai daromas tik dėl paties gerumo. Kai gerumas pasirodo atvirai, jis jau nebėra gerumas, nors gali būti vis dar naudingas kaip organizuota labdara ar solidarumo aktas. Todėl „Venkite daryti savo teisumo darbus žmonių akyse, kad būtumėte jų matomi". Gerumas gali egzistuoti tik tada, kai jo nesuvokia net jo autorius; kai tik kas mato save atliekantį gerą darbą, nebėra geras, bet geriausiu atveju naudingas visuomenės narys ar pareigingas bažnyčios narys. Todėl „Tenežino tavo kairė, ką daro dešinė".

Galbūt dėl šio keisto negatyvaus gerumo bruožo, dėl išorinio jo nesirodymo Jėzaus iš Nazareto pasirodymas istorijoje yra toks paradoksalus įvykis; tai tikrai atrodo priežastis, kodėl jis mokė ir mokė, kad joks žmogus negali būti geras: „Kodėl vadini mane geru? Niekas nėra geras išskyrus vieną, t.y. Dievą"[84]. Tas pats įsitikinimas išreikštas Talmudo istorijoje apie trisdešimt šešis dorus žmones, dėl kurių Dievas išgelbsti pasaulį ir kurie nėra žinomi nė vienam, o mažiausiai jiems patiems. Mums primenama didžioji Sokrato įžvalga, kad joks žmogus negali būti išmintingas, iš jos atsirado išminties meilė, arba filo-sofija; visa Jėzaus gyvenimo istorija, atrodo, liudija, kaip meilė gerumui iškyla iš įžvalgos, kad joks žmogus negali būti geras.

Išminties meilei ir gerumo meilei, jei jos virsta filosofine veikla ir gerų darbų darymu, bendra yra tai, kad jos tuojau pat pasibaigia, galima sakyti, save sunaikina, kai tik tariama, kad žmogus gali *būti* išmintingas ar *būti* geras. Pastangų įgyvendinti tai, kas niekada negali išlikti ilgiau negu greitai praeinantis paties poelgio momentas, netrūko niekada, ir tai visada vedė į absurdą. Vėlyvosios antikos filosofai, reikalavę iš savęs *būti* išmintingus, nuėjo iki absurdo, kai jie skelbėsi esą laimingi gyvi deginami garsiojo Falero jaučio viduje. Ir ne mažiau absurdiškas yra krikščioniškas reikalavimas *būti* geram ir atsukti kitą skruostą, kai jis traktuojamas ne metaforiškai, bet išbandomas kaip realus gyvenimo būdas.

[84] *Lk 8, 19.* Ta pati mintis randama *Mt 6, 1–18*, kur Jėzus perspėja dėl veidmainystės, dėl atviro pamaldumo demonstravimo. Pamaldumas neturi pasirodyti „žmonių akyse", bet tik Dievo akyse, kuris yra „regintis slaptoje". Teisybė, Dievas „atlygins" žmogui, bet, kaip sakoma standartiniame vertime, ne „atvirai". Vokiečių k. žodis *Scheinheiligkeit* gana adekvačiai išreiškia šį religinį fenomeną, kai vien pasirodymas jau yra veidmainystė.

Bet veiklų, kylančių iš gerumo meilės ir išminties meilės panašumas tik toks. Tiesa, abu dalykai šiek tiek prieštarauja viešajai sričiai, bet gerumo atvejis yra daug ekstremalesnis šiuo požiūriu ir todėl reikšmingesnis mūsų kontekste. Tik gerumą reikia absoliučiai slėpti ir vengti jį rodyti, kad nebūtų sunaikintas. Filosofas, net jei jis nusprendžia kartu su Platonu palikti žmonių reikalų „olą", neturi slėptis nuo savęs; priešingai, po idėjų dangumi jis ne tik randa tikrąsias esmes visko, kas yra, bet ir save, vedantį dialogą tarp „manęs ir manęs" (*eme emautō*), kuris Platonui neabejotinai buvo mąstymo esmė[85]. Būti vienam reiškia būti su savimi, todėl mąstymas, nors jis gali būti pati vienišiausia iš visų veiklų, kartu niekada nebūna be partnerio ir be pašnekovo.

Tačiau žmogus, kuris myli gerumą, niekada nepajėgus gyventi vienas, ir vis dėlto jo gyvenimas su kitais ir kitiems turi likti iš esmės nepaliudytas, o pirmiausia jam trūksta jo paties kompanijos. Jis yra ne vienas, o vienišas; gyvendamas su kitais, jis turi slėptis nuo jų ir negali net leisti sau paliudyti, ką jis daro. Filosofas visada gali pasikliauti savo mintimis, sudarančiomis jam kompaniją, o geri darbai niekada negali kam nors sudaryti kompanijos; jie turi būti užmiršti jų padarymo akimirką, kadangi net atminimas sunaikins jų savybę būti „geriems". Maža to, mąstymas, kadangi jį galima prisiminti, gali kristalizuotis į mintis, o mintys, kaip ir visi dalykai, egzistuojantys dėl atminties, gali būti transformuotos į apčiuopiamus daiktus, kurie, kaip prirašytas puslapis ar atspausdinta knyga, tampa žmogaus sukurto daiktiško pasaulio dalimi. Geri darbai, kadangi jie turi būti iškart užmiršti, niekada negali tapti pasaulio dalimi; jie ateina ir nueina nepalikdami jokio pėdsako. Jie tikrai yra ne šio pasaulio.

Kaip tik šis nepasauliškumas, glūdintis geruose darbuose, gerumo mylėtoją padaro iš esmės religine figūra, ir tai padaro gerumą – kaip išmintį antikoje – iš esmės nežmogiška, antžmogiška savybe. Ir vis dėlto gerumo meilę, ne taip kaip išminties meilę, patiria ne tik nedaugelis, kaip ir vienišumą, ne taip kaip vienatvę, ją gali patirti kiekvienas žmogus. Todėl tam tikra prasme gerumas ir vienišumas daug labiau siejasi su politika negu išmintis ir vienatvė; tačiau tik vienatvė gali tapti autentiškas gyveni-

[85] Ši idioma randama *passim* Platono veikaluose (ypač žr. *Gorgijas*, 482).

mo būdas, kurį įkūnija filosofas, o daug visuotinesnė vienišumo patirtis taip prieštarauja žmogiškai įvairiopumo sąlygai, jog ji ilgesnį laiką yra nepakeliama, ir kad apskritai nesunaikintų žmogaus egzistencijos, reikalinga Dievo, vienintelio įsivaizduojamo gerų darbų liudytojo. Religinio patyrimo kitapasauliškumas, kiek jis tikrai yra meilės kaip veiklos patyrimas, o ne daug dažnesnis pasyvaus atskleistos tiesos turėjimo patyrimas, pasireiškia pačiame pasaulyje; jis, kaip ir visos kitos veiklos, nepalieka pasaulio, jis turi būti jame realizuojamas. Bet šitoks pasireiškimas, nors jis vyksta tokioje erdvėje, kurioje atliekamos kitos veiklos ir priklauso nuo jų, yra aktyviai negatyvios prigimties; pabėgdamas iš pasaulio ir pasislėpdamas nuo jo gyventojų, jis neigia tą erdvę, kurią pasaulis duoda žmonėms ir labiausiai tą viešąją jo dalį, kurioje kiekvienas daiktas ir kiekvienas žmogus yra matomas ir girdimas kitų.

Todėl gerumas kaip nuoseklus gyvenimo būdas yra ne tik neįmanomas viešojoje srityje, jis net ją griauna. Galbūt niekas taip gerai nesuvokė šios griaunamosios darymo gera savybės kaip Machiavelli's, kuris garsiojoje pastraipoje išdrįso mokyti žmones „kaip nebūti geriems“[86]. Nereikia pridurti, kad jis nesakė ir negalvojo, jog žmones reikia mokyti, kaip būti blogiems; nusikaltėliškas veiksmas, nors dėl kitų priežasčių, irgi turi vengti būti matomas ir girdimas kitų. Machiavelli'ui politinio veiksmo kriterijus buvo šlovė, ta pati kaip ir klasikinėje antikoje, o blogumo šlovė negali daugiau šviesti negu gerumo šlovė. Todėl visi metodai, kuriais „tikrai galima laimėti valdžią, bet ne šlovę“, yra blogi[87]. Blogumas, kuris išeina iš paslėpties, yra įžūlus ir tiesiogiai griauna bendrą pasaulį; gerumas, kuris išeina iš paslėpties ir prisiima viešą vaidmenį, nebėra geras, o sugadintas jo paties sąlygų požiūriu ir neša savo sugedimą ten, kur tik jis eina. Tad Machiavelli'ui priežastis, dėl kurios Bažnyčia tapo tokia, kad darė gadinančią įtaką Italijos politikai, buvo pats jos dalyvavimas pasaulietiniuose reikaluose, o ne individualus vyskupų ir prelatų sugedimas. Alternatyva, kurią kėlė bažnytinės valdžios pasaulietinei sričiai problema, neišvengiamai buvo tokia: arba viešoji sritis sugadina religinį darinį ir šitaip pati sugenda, arba religinis darinys ne-

[86] *Valdovas*, sk. 15.

[87] *Ibid.*, sk. 8.

sugenda ir kartu sugriauna viešąją sritį. Todėl reformuota Bažnyčia, Machiavelli'o požiūriu, buvo net pavojingesnė, ir jis labai pagarbiai, bet dar labiau nuogąstaudamas žvelgė į to laiko religinį atgimimą, į „naujas taisykles, dėl kurių netikęs prelatų ir Bažnyčios vadovų elgesys neįstengė sunaikinti religijos" ir kurios moko žmones būti gerus ir „nesipriešinti blogiui"; rezultatas tas, kad „nedori valdovai daro tiek blogio, kiek jiems patinka"[88].

Žinoma, mes pasirinkome ekstremalų gerų darbų darymo pavyzdį, ekstremalų todėl, kad ši veikla, nesijausdama patogiai net privatumo srityje, mums tinka, kad parodytume, jog politinių bendruomenių istoriniai sprendimai, kuriais kiekviena bendruomenė nutardavo, kuri iš *vita activa* veiklų turi būti parodyta viešai, o kuri – paslėpta privatume, gali atitikti pačių tų veiklų prigimtį. Iškeldama šį klausimą, aš neketinu bandyti išsamiai nagrinėti *vita activa* veiklų, kurių skirstymą keistai ignoravo tradicija, traktavusi jas daugiausia *vita contemplativa* požiūriu, bet bandysiu nors kiek tiksliau nustatyti jų politinę reikšmę.

[88] *Samprotavimai*, kn. III, sk. 1.

Trečias skyrius

DARBAS

Šiame skyriuje bus kritikuojamas Karlas Marxas. Tai nemalonu, nes šiuo metu tiek daug autorių, kadaise užsitikrinusių sau pragyvenimą atvirai arba tyliai skolindamiesi iš didelio Marxo idėjų ir įžvalgų aruodo, nusprendė tapti profesionaliais antimarksistais, o vykstant tokiems dalykams, vienas iš jų net atrado, kad Karlas Marxas pats nesugebėjo pragyventi, akimirkai užmiršęs kartas tų autorių, kuriuos jis „parėmė". Tokioje sunkioje situacijoje aš galiu priminti Benjamino Constanto tuo metu, kai jis jautėsi priverstas kritikuoti Rousseau, išsakytą teiginį: „*J' éviterai certes de me joindre aux détracteurs d'un grand homme. Quand le hasard fait qu'en apparence je me rencontre avec eux sur un seul point, je suis en défiance de moi – même; et pour me consoler de paraître in instant de leur avis... j'ai besoin de désavouer et de flétrir, – autant qu'il est en moi, ces prétendus auxiliaires*" („Tikrai, aš vengiu didžio žmogaus pavyduolių kompanijos. Jei man nutiks taip, kad aš sutiksiu su jais kokiu nors vienu požiūriu, aš įtarsiu patį save; ir kad paguosčiau save už tai, jog, kaip atrodo, laikausi jų nuomonės... aš jaučiu, kad turiu jų nepripažinti ir tuos melagingus draugus laikyti kuo toliau nuo savęs ")[1].

11. „Mūsų kūno darbas ir mūsų rankų dirbinys"[2]

Mano siūloma darbo ir darymo skirtis yra neįprasta. Ją liudijantys reiškiniai pernelyg įspūdingi, kad juos būtų galima ignoruoti, ir vis dėl-

1. Žr. „De la liberté des anciens comparée a celle des modernes" (1819), perspausdinta kn. *Cours de politique constitutionnelle*, 1872, II, 549.

2. Locke, *Esė apie pilietinę valdžią*, 26.

to istoriniu požiūriu faktas yra tas, kad be kelių atsitiktinių pastabų, kurios, be to, niekada nebuvo išplėtotos net jų autorių teorijose, vargu ar kas nors ikimodernioje politinio mąstymo tradicijoje arba dideliame naujųjų amžių darbo teorijų korpuse paremtų šią skirtį. Tačiau šį istorinių faktų stygių kompensuoja vienas labai aiškus ir atkaklus liudijimas, būtent tas paprastas faktas, kad visos Europos kalbos, senovės ir šiuolaikinės, turi du etimologiškai nesusijusius žodžius pažymėti tai, apie ką mes turime galvoti kaip apie tą pačią veiklą, ir jos išsaugo juos, nors jie nuolatos vartojami kaip sinonimai[3].

Štai Locke'o pateikta darančių rankų ir dirbančio kūno skirtis šiek tiek primena senovės graikų skirtį tarp *cheirotechnēs*, amatininko, kurį atitinka vokiečių *Handwerker*, ir tų, kurie kaip „vergai ir naminiai gyvuliai savo kūno galiomis padeda patenkinti būtinuosius poreikius“[4], arba, pasak graikų idiominio posakio *tō sōmati ergazesthai*, dirba savo kūnais (tačiau net čia darbas ir darymas jau traktuojami kaip tapatūs, kadangi vartojamas ne žodis *ponein* [dirbti], bet *ergazesthai* [daryti]. Tik vienu aspektu, kuris vis dėlto lingvistiškai pats svarbiausias, senovinis ir šiuolaikinis tų dviejų žodžių kaip sinonimų vartojimas yra apskritai neįmanomas, būtent sudarant atitinkamą daiktavardį. Čia mes vėl matome visišką vienodumą: žodis „darbas“ [*labor*], suprantamas kaip daiktavardis, niekada nežymi užbaigto produkto, darbo rezultato, bet būna veiksmažodinis daiktavardis, klasifikuojamas kaip gerundijus, o pats produktas visada kildinamas iš žodžio, žyminčio darymą [*work*], net kai įprastinė vartosena kito taip neatsiejamai nuo realios naujųjų amžių raidos, kad žodžio „darymas“ veiksmažodinė forma, ko gero, paseno[5].

[3] Štai graikų kalba skiria *ponein* ir *ergazesthai*, lotynų – *laborare* ir *facere* arba *fabricari*, kuris turi tą pačią etimologinę šaknį, prancūzų – *travailler* ir *ouvrer*, vokiečių – *arbeiten* ir *werken*. Visais šiais atvejais tik *labor* atitikmenys nedviprasmiškai reiškia skausmą ir sunkumą. Vokiškas žodis *Arbeit* iš pradžių buvo taikomas tik ūkio darbams, atliekamiems baudžiauninkų, o ne amatininko darbui, kuris buvo vadinamas *Werk*. Prancūziškas žodis *travailler* pakeitė senesnį žodį *labourer* ir yra kilęs iš *tripalium*, reiškiančio ypatingos rūšies kankinimą. Žr. Grimm, *Wörterbuch*, S. 1854 ff., Lucien Fèbre, „Travail: évolution d'un mot et d'une idée“, *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. XLI, No. 1 (1948).

[4] Aristotelis, *Politika*, 1254b 25.

[5] Taip atsitiko prancūzų k. žodžiui *ouvrer* ir vokiečių – *werken*. Abiejose kalbose, ne taip kaip įprastinėje angliško žodžio *labor* vartosenoje, žodžiai *travailler* ir *arbeiten* beveik prarado

Priežastis, dėl kurios ši skirtis nebuvo pastebėta senovės laikais ir jos reikšmė liko netyrinėta, atrodo, yra pakankamai aiški. Panieka darbui, iš pradžių kylanti iš aistringo siekio būti laisvam nuo būtinybės ir ne mažiau aistringo nepakantumo bet kokiai pastangai, kuri nepalieka jokio pėdsako, jokio paminklo, jokio didžio kūrinio, verto prisiminti, plito kartu su didėjančiais polio gyvenimo reikalavimais piliečiams aukoti savo laiką ir reikalavimo, kad piliečiai susilaikytų (*skholē*) nuo visų veiklų, išskyrus politinę veiklą, kol pagaliau ši apėmė viską, kam reikėjo pastangų. Ankstesnis politinis paprotys, atsiradęs iki miesto-valstybės visiško susiformavimo, tik atskyrė vergus, nugalėtus priešus (*dmōes* arba *douloi*), kurie būdavo gabenami į nugalėtojo namų ūkį kartu su kitu grobiu, o ten kaip namų ūkio gyventojai (*oiketai* arba *familiares*) jie vergaudavo, kad palaikytų savo ir savo šeimininko gyvybę, ir *dēmiourgoi*, ne namie, o pas žmones dirbančius darbininkus, kurie laisvai judėjo viešojoje srityje[6]. Vėliau net pasikeitė šitų amatininkų pavadinimas; Solonas juos apibūdino kaip Atėnės ir Hefaisto sūnus ir vadino juos *banausoi*, t. y. žmonėmis, kuriems svarbiausia yra jų amatas, o ne turgavietė. Tik nuo penktojo amžiaus pabaigos ir vėliau polis pradėjo klasifikuoti užsiėmimus pagal jiems reikiamų pastangų kiekį, todėl Aristotelis prasčiausiais vadino tuos užsiėmimus, „kurie labiausiai kenkia kūnui". Nors jis atsisakė pripažinti *banausoi* pilietybę, jis būtų suteikęs ją piemenims ir tapytojams (bet nei valstiečiams, nei skulptoriams)[7].

pradinę skausmo ir sunkumo reikšmę; Grimmas (*op. cit.*) jau nurodė šį pokytį praeito amžiaus viduryje: „Während in älterer Sprache die Bedeutung von *molestia* und schwerer Arbeit vorherrschte, die von *opus*, *opera*, zurücktrat, tritt umgekehrt in der heutigen diese vor und jene erscheint seltener". Įdomu ir tai, kad daiktavardžiams *work*, *œuvre*, *Werk* visose trijose kalbose būdinga stiprėjanti tendencija būti vartojamiems žymėti meno kūrinius.

[6] Žr. J.-P. Vernant, „Travail et nature dans la Grèce ancienne", *Journal de psychologie normale et pathologique*, LII, No. 1 (sausis–kovas, 1955): „Le terme [*dēmiourgoi*], chez Homère et Hésiode, ne qualifie pas à l'origine l'artisan en tant que tel, comme 'ouvrier': il définit toutes les activités qui s'exercent en dehors du cadre de l'*oikos*, en faveur d'un public, *dēmos*: les artisans – charpentiers et forgerons – mais non moins qu'eux les devins, les héraults, les aèdes".

[7] *Politika*, 1258b 35 ff. Aristotelio svarstymus, ar pripažinti *banausoi* pilietybę, žr. *Politika*, III, 5. Jo teorija artima tikrovei: apskaičiuota, kad iki 80 procentų laisvų darbininkų, amatininkų ir prekybininkų buvo nepiliečiai, arba „svetimšaliai" (*katoikountes*

Vėliau pamatysime, kad visai nepriklausomai nuo darbui rodomos paniekos graikai turėjo priežasčių nepasitikėti amatininkais ar veikiau *homo faber* mentalitetu. Tačiau šis nepasitikėjimas būdingas tik tam tikrais laikotarpiais, o visi senoviniai žmogaus veiklų vertinimai, tarp jų tie, kurie, panašiai kaip Hesiodo, tariamai giria darbą[8], remiasi įsitikinimu, kad mūsų kūno darbas, būtinas dėl jo poreikių, yra vergiškas. Taigi užsiėmimams, kurie nebuvo darbiniai, tačiau kurių buvo imamasi ne dėl jų pačių, bet tam, kad būtų patenkintos gyvybinės reikmės, buvo suteikiamas darbo statusas, ir tai paaiškina jų vertinimo ir klasifikavimo įvairiais laikotarpiais ir įvairiose vietose pokyčius ir variacijas. Nuomonė, kad darbas ir darymas antikoje buvo niekinami, kadangi jų ėmėsi tik

ir *metoikoi*), arba išlaisvinti vergai, kurie pateko į tas klases (žr. Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, 1938, I, 398 ff.). Jacobas Burckhardtas, kuris savo veikale *Griechische Kulturgeschichte* (Bd. II, Kap. 6 ir 8) pasakoja apie graikų įprastą nuomonę, kas priklauso ir kas nepriklauso *banausoi* klasei, taip pat pažymi, kad mums nežinomas joks traktatas apie skulptūrą. Turint galvoje daug rašinių apie muziką ir poeziją, tai, galimas daiktas, nebėra tradicijos atsitiktinumas, kaip ir faktas, kad mes žinome tiek daug pasakojimų apie stiprų pranašumo ir net arogancijos jausmą, būdingą garsiems tapytojams; šiam jausmui neprilygsta anekdotai apie skulptorius. Toks tapytojų ir skulptorių vertinimas išliko daug amžių. Jį vis dar galima rasti Renesanso epochoje, mat skulptūrų kūrimas priskiriamas vergiškiems menams, o tapyba užima vidurio poziciją tarp laisvųjų ir vergiškų menų (žr. Otto Neurath, „Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. XLI, N 2, 1915). Aristotelio pastaba apie piemenų gyvenimą patvirtina, kad graikų viešoji nuomonė miestuose-valstybėse užsiėmimus vertino pagal reikiamas pastangas ir sunaudojamą laiką: „Panašiai yra ir su žmonėmis, nes ir jų gyvenimo būdai yra labai skirtingi. Tingiausi yra klajokliai, nes prijaukinti gyvuliai teikia maistą be vargo leidžiant laiką" (*Politika*, 1256a 30 ff.). Įdomu, kad Aristotelis, galbūt kartodamas įprastą nuomonę, čia tingumą (*aergia*) mini kartu su *skholē*, tarsi jis būtų *skholē* būklė, susilaikymas nuo tam tikrų veiklų, kurios yra politinio gyvenimo sąlyga. Apskritai šiuolaikinis skaitytojas turi suprasti, kad *aergia* ir *skholē* nėra tapatūs. Tingumas turi tas pačias konotacijas, kokias turi ir mums, o *skholē* gyvenimas nebuvo laikomas tingiu gyvenimu. Tačiau *skholē* ir dykinėjimas pradėti tapatinti smunkant poliui. Štai Ksenofontas pasakoja, kad Sokratas buvo kaltinamas citavęs Hesiodo eilutę: „Darbas nėra negarbė, bet tingumas [*aergia*] yra negarbė". Kaltinimas reiškė, kad Sokratas savo mokiniams diegė vergišką dvasią (*Atsiminimai*, I, 2, 56). Istoriniu požiūriu svarbu turėti galvoje skirtumą tarp graikų miestų-valstybių rodomos paniekos visiems nepolitiniams užsiėmimams, o ją lėmė iš piliečių reikalaujamos didžiulės laiko ir energijos sąnaudos, ir ankstesnės, pirmapradiškesnės ir bendresnės

vergai, yra šiuolaikinių istorikų prietaras. Antikos žmonės protavo kitaip ir jautė esant būtina turėti vergų, nes visi užsiėmimai, kurie buvo pajungti gyvenimo palaikymo reikmėms, buvo vergiškos prigimties[9]. Kaip tik tuo remiantis buvo ginama ir teisinama vergovės institucija. Dirbti reiškė būti būtinybės vergu, ir šitoks pavergimas glūdėjo žmogaus gyvenimo sąlygose. Kadangi žmones valdė gyvybinės reikmės, jie galėjo laimėti savo laisvę tik valdydami tuos, kuriuos jie palenkė būtinybei tarnauti savo gyvybinėms reikmėms jėga. Vergo degradavimas buvo likimo smūgis, ir tas likimas buvo blogesnis negu mirtis, kadangi jame glūdėjo žmogaus metamorfozė į kažką panašaus į prijaukintą gyvulį[10]. Todėl vergo statuso pasikeitimas, toks kaip paleidimas į laisvę

panickos, rodomos veikloms, kurios padeda tik palaikyti gyvenimą – *ad vitae sustentationem*, kaip *opera servilia* vis dar apibrėžiami aštuonioliktame amžiuje. Homero pasaulyje Paris ir Odisėjas padeda statyti savo namus, Nausikaja pati skalbia savo brolių baltinius ir t. t. Visa tai yra Homero herojaus pakankamumo sau, jo nepriklausomybės ir autonomiško jo asmens pranašumo dalis. Joks darbas nėra niekingas, jei jis reiškia didesnę nepriklausomybę; ta pati veikla gali būti vergiškumo ženklas, jei ant kortos statoma ne asmeninė nepriklausomybė, o grynas išlikimas, jeigu ji yra ne suverenumo, bet pavergtumo būtinybei išraiška. Kitoks amato vertinimas Homero poemose, be abejonės, gerai žinomas. Bet realią jo prasmę gražiai pateikė Richardas Harderis neseniai paskelbtoje apybraižoje *Eigenart der Griechen* (1949).

[8] Darbas ir darymas (*ponos* ir *ergon*) skiriami Hesiodo poemoje; tik darymas kilo iš Eridės, gydančio ginčo deivaitės (*Darbai ir dienos*, 20–26), o darbas, kaip ir visi kiti blogi dalykai, radosi iš Pandoros skrynios (90 ff.) ir yra Dzeuso bausmė, kadangi Prometėjas „gudragalvis jį apgavo". Nuo to laiko „dievai slepia gyvenimą nuo žmonių" (42 ff.) ir jų prakeikimas krinta ant „duoną valgančio žmogaus" (82). Maža to, Hesiodas savaime suprantamu dalyku laiko tai, kad realų ūkio darbą atlieka vergai ir prijaukinti gyvuliai. Jis giria kasdienį gyvenimą – graikui tai gana neįprasta, – bet jo idealas yra džentelmenas ūkininkas, o ne darbininkas, kuris lieka namuose, vengia jūros nuotykių, taip pat ir viešos veiklos agoroje (29 ff.) ir žiūri savo reikalų.

[9] Savo garsųjį vergovės aptarimą Aristotelis pradeda (*Politika*, 1253b 25) teiginiu, kad „be būtinų dalykų neįmanoma nei gyventi, nei gerai gyventi". Būti vergų šeimininku yra žmogiškas būdas valdyti būtinybę ir todėl tai nėra *para physin*, prieš prigimtį; to reikalauja pats gyvenimas. Todėl valstiečius, kurie parūpina gyvenimui būtinų dalykų, Platonas ir Aristotelis priskiria prie vergų (žr. Robert Schlaifer, „Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. XLVII, 1936).

[10] Kaip tik šia prasme Euripidas visus vergus vadina „blogais": jie viską suvokia skrandžio požiūriu (*Supplementum Euripideum*, ed. Arnim, frag. 49, no. 2).

šeimininko valia arba bendrų politinių aplinkybių pasikeitimas, dėl kurio tam tikri užsiėmimai tapdavo svarbūs viešuoju požiūriu, automatiškai pakeisdavo vergo „prigimtį“[11].

Vergovės institucija antikoje, nors ne vėlesniais laikais, nebuvo pigios darbo jėgos arba išnaudojimo įrankis siekiant pelno; veikiau tai buvo bandymas darbą pašalinti iš žmogaus gyvenimo sąlygų. Kas žmogui ir visoms kitoms gyvūniško gyvenimo formoms buvo bendra, nebuvo laikoma žmogiškumu. (Beje, todėl taip smarkiai buvo nesuprasta graikų teorija apie nežmogišką vergo prigimtį. Aristotelis, savo teoriją pagrindęs taip aiškiai, o po to mirties patale išlaisvinęs savo vergus, nebuvo toks nenuoseklus, kaip linkę manyti šių laikų žmonės. Jis neigė ne vergo sugebėjimą būti žmogumi, o tik draudė žodį „žmogus“ vartoti žmonijos rūšies atstovams žymėti, kol šie visiškai palenkti būtinybei[12].) Ir teisinga, kad žodžio „gyvūnas“ vartojimas sąvokoje *animal laborans*, besiskiriantis nuo labai abejotino to paties žodžio vartojimo sąvokoje *animal rationale*, yra visiškai pateisinamas. *Animal laborans* tikrai yra tik viena, geriausiu atveju aukščiausia iš gyvūnų rūšių, apgyvendinusių žemę.

Nestebina tai, kad skirtis tarp darbo ir darymo klasikinėje antikoje buvo ignoruojama. Skirtumas tarp privataus namų ūkio ir viešosios politinės srities, tarp namų ūkio įnamio, kuris buvo vergas, ir namų ūkio šeimininko, kuris buvo pilietis, tarp veiklų, kurios turi būti slepiamos privatume, ir tų veiklų, kurios buvo vertos to, kad jas buvo galima matyti, girdėti ir prisiminti, stelbė ir lėmė visas kitas skirtis, kol buvo paliktas tik vienas kriterijus: ar daugiau laiko ir pastangų atiduodama privatumui, ar viešumui; ar užsiėmimą motyvuoja *cura negotii* ar *cura rei publicae*, rūpinimasis privačiu ar viešu reikalu[13]?

[11] Štai Aristotelis rekomendavo, kad vergai, kuriems patikėti „laisvi užsiėmimai“ (*ta eleuthera tōn ergōn*), būtų traktuojami oriau ir ne kaip vergai. Kai, kita vertus, pirmaisiais Romos imperijos amžiais tam tikros viešos funkcijos, kurias visada atlikdavo valstybiniai vergai, tapo gerbiamesnės ir svarbesnės, šitiems *servi publici* – jie faktiškai atlikdavo valstybės tarnautojų užduotis – buvo leidžiama dėvėti togą ir tuoktis su laisvomis moterimis.

[12] Du bruožai, kurių, pasak Aristotelio, neturi vergas – kaip tik dėl šių trūkumų jis nėra žmogus, – yra sugebėjimas apsvarstyti ir nuspręsti (*to bouleutikon*) bei numatyti ir pasirinkti (*proairesis*). Taip, žinoma, tik aiškiau pasakoma, kad vergas yra palenktas būtinybei.

[13] Cicero, *De re publica*, V, 2.

Atsiradus politinei teorijai, filosofai pašalino net šias skirtis, kurios bent jau diferencijavo veiklas, kontempliaciją priešindamos visoms veiklos rūšims. Jie net politinę veiklą priskyrė būtinybei, kuri nuo to laiko tapo visų *vita activa* veiklų bendru vardikliu. Mes visai pagrįstai negalime tikėtis pagalbos iš krikščioniško politinio mąstymo, kuris perėmė filosofų taikytą skirtį, ją išgrynino ir – religiją priskyręs daugumai, o filosofiją nedaugeliui – padarė ją visuotinai galiojančią, saistančią visus žmones.

Tačiau iš pirmo žvilgsnio stebina tai, kad naujieji amžiai, apvertę visas tradicijas, tradicinį veiksmo ir kontempliacijos rangą, tradicinę hierarchiją pačiame *vita activa*, šlovinę darbą kaip visų vertybių šaltinį ir *animal laborans* iškėlę į poziciją, tradiciškai užimtą *animal rationale*, nesukūrė teorijos, kuri būtų aiškiai atskyrusi *animal laborans* ir *homo faber*, „mūsų kūno darbą ir mūsų rankų dirbinį". Vietoje to pirmiausia matome produktyvaus ir neproduktyvaus darbo skirtį, po to, šiek tiek vėliau, skirtumą tarp kvalifikuoto ir nekvalifikuoto darbo ir galiausiai – abiejų rango pažeminimą dėl atrodžiusio elementariausio visų veiklų padalijimo į rankų ir intelektualinį darbą. Tačiau iš tų trijų skirčių tik skirtis tarp produktyvaus ir neproduktyvaus darbo yra esmingiausia, ir neatsitiktinai du didžiausi šios srities teoretikai Adamas Smithas ir Karlas Marxas visą savo argumentacijos struktūrą pagrindė būtent šia skirtimi. Naujaisiais amžiais darbas buvo išaukštintas būtent dėl jo „produktyvumo", ir tariamai šventvagiška Marxo mintis, kad darbas (o ne Dievas) sukūrė žmogų ar kad darbas (o ne protas) žmogų skiria nuo kitų gyvūnų, buvo tik radikaliausias ir nuosekliausias formulavimas to dalyko, dėl kurio sutarė visi naujieji amžiai[14].

[14] „Žmogaus savęs sukūrimas žmogišku darbu" buvo viena iš pastoviausių Marxo idėjų nuo pat jaunystės. Ją įvairiais variantais galima rasti kn. *Jugendschriften* (kur „Hegelio dialektikos kritikoje" ši idėja priskiriama Hegeliui). (Žr. *Marx–Engels Gesamtausgabe*, Th. I, Bd. 5, Berlin, 1932, S.156 ir 167.) Kad Marxas tikrai norėjo pakeisti tradicinį žmogaus kaip *animal rationale* apibrėžimą, apibrėždamas jį kaip *animal laborans*, yra aišku iš konteksto. Šią teoriją sustiprina sakinys iš *Vokiečių ideologijos*, nors vėliau jis buvo išbrauktas: „Der erste geschichtliche Akt dieser Individuen, wodurch sie sich von den Tieren unterscheiden, ist nicht, dass sie denken, sondern, dass sie anfangen ihre Lebensmittel zu produzieren" (*ibid.*, p. 568). Panašių formuluočių pasitaiko „Ekonominiuose ir filosofiniuose rankraščiuose" (*ibid.*, p. 125) ir „Šventojoje šeimoje" (*ibid.*, p. 189). Engelsas

Maža to, ir Smithas, ir Marxas sutiko su tos epochos viešąja nuomone, kai jie niekino neproduktyvų darbą kaip parazitinį, iš tiesų iškreipto darbo rūšį, tarsi niekas, kas nepraturtina pasaulio, nevertas šio pavadinimo. Marxas tikrai pritarė Smitho rodomai paniekai „liokajiškiems tarnams", kurie lyg „tingūs svečiai... po savęs nepalieka nieko kaip atlygį už tai, ką suvartojo"[15]. Tačiau kaip tik šitie liokajiški tarnai, šitie namų ūkio įnamiai, *oiketai* arba *familiares*, triūsiantys vien tam, kad būtų tenkinamos gyvybinės reikmės, ir reikalingi pastangų nereikalaujančiam vartojimui, o ne gamybai, buvo tie, kurie visais amžiais iki naujųjų amžių buvo turimi galvoje tapatinant darbą su vergija. Mainais už vartojimą jie paliko nei daugiau, nei mažiau kaip savo šeimininko laisvę arba, šiuolaikiškai kalbant, savo šeimininkų potencialų produktyvumą.

Kitaip tariant, produktyvaus ir neproduktyvaus darbo skirtis apima (nors kaip prietaras) fundamentalesnę darymo ir darbo skirtį[16]. Tikrai, bet kokio darbo žymė yra ta, kad jis nieko nepalieka, kad į jį dedamų pastangų rezultatas beveik taip greitai suvartojamas, kaip ir į jį įdėtos pastangos. Ir vis dėlto šios pastangos, nors ir tuščios, kyla iš labai didelės būtinybės ir motyvuojamos už viską stipresnio akstino, kadangi nuo jų priklauso pats gyvenimas. Naujieji amžiai apskritai ir ypač Karlas

vartojo panašias formuluotes daug kartų, pavyzdžiui, 1884 m. veikalo *Šeimos kilmė* pratarmėje ar 1876 laikraščio straipsnyje „Darbo vaidmuo beždžionės sužmogėjimo procese" (žr. Marx and Engels, *Selective Works*, London, 1950, Vol. II).

Atrodo, kad Hume'as, o ne Marxas buvo pirmas, pabrėžęs, jog darbas skiria žmogų nuo gyvulio (Adriano Tilgher, *Homo faber*, 1929; angliškas leidimas: *Work: What It Has Meant to Men through the Ages*, 1930). Kadangi darbas Hume'o filosofijoje neatlieka jokio svarbaus vaidmens, jis turi tik istorinę reikšmę; Hume'o požiūriu, dėl šio bruožo žmogaus gyvenimas nėra produktyvesnis, o tik atšiauresnis ir skausmingesnis už gyvūno gyvenimą. Tačiau šiame kontekste įdomu pažymėti, kaip rūpestingai Hume'as pakartotinai pabrėždavo, kad ne mąstymas, ne protavimas žmogų skiria nuo gyvūno ir kad gyvulių elgsena rodo, jog jie sugeba ir mąstyti, ir protauti.

[15] *Wealth of Nations* (Everyman's ed.), II, 302.

[16] Produktyvaus ir neproduktyvaus darbo skirtį atrado fiziokratai, kurie skyrė gaminančias, nuosavybę turinčias ir sterilias klases. Kadangi jie manė, kad bet kokio produktyvumo pradinis šaltinis glūdi gamtinėse žemės jėgose, tai produktyvumo kriterijų jie siejo su naujų daiktų kūrimu, o ne su žmonių reikmėmis ir norais. Štai markizas Mirabeau, garsiojo oratoriaus tėvas, vadina sterilia „la classe d'ouvriers dont les travaux, quoique nécessaires aux besoins des hommes et utiles à la société, ne sont pas néanmois productifs" ir savo sterilaus ir

Marxas, galima sakyti, priblokšti precedento neturinčio faktinio Vakarų žmonijos produktyvumo, nieko nepaisydami buvo linkę į visokeriopą darbą žvelgti kaip į darymą ir kalbėti apie *animal laborans* terminais, kurie labiau tiktų *homo faber*, ir visą laiką tikėjosi, kad reikia žengti tik vieną žingsnį apskritai darbui, o kartu ir būtinybei pašalinti[17].

Be abejonės, reali istorijos raida, perkėlusi darbą iš paslėpties į viešąją sritį, kurioje jis galėjo būti organizuotas ir „padalintas“[18], buvo svarus argumentas plėtojant šias teorijas. Tačiau šiuo požiūriu net svarbesnis jau klasikinių ekonomistų nujaustas ir aiškiai atskleistas bei suformuluotas Karlo Marxo faktas, kad pati darbo veikla nepriklausomai nuo istorinių aplinkybių ir nuo jos vietos privačioje ar viešojoje srityje tikrai yra „produktyvi“, ir nesvarbu, kokie tušti ir netvarūs gali būti jos produktai. Šis produktyvumas – tai ne darbo produktai, bet žmogaus „jėga“, kurios stiprumas nebūna išeikvojamas pagaminus jos pačios egzistavimo ir išlikimo priemones; ne, ji gali pagaminti „perteklių“, t. y. daugiau, negu būtina jos pačios reprodukavimui. Kadangi ne pačiu darbu, bet žmogaus „darbo *jėgos*“ (*Arbeitskraft*) pertekliumi paaiškinamas darbo produktyvumas, šis Marxo pradėtas vartoti terminas, kaip teisingai pažymėjo Engelsas, buvo originaliausias ir revoliucingiausias visos jo sistemos elementas[19]. Kitaip negu darymo produktyvumas, kuris žmogaus sukurtą pasaulį papildo naujais daiktais, darbo produktyvumas gamina daiktus tik atsitiktinai ir pirmiausia susijęs su savo paties reprodukavimo priemonėmis; kadangi jo jėga nėra išeikvojama užtikrinus jo paties reprodukavimą, jis gali būti naudojamas reprodukuoti ne vien gyveni-

produktyvaus darbo skirtį iliustruoja ją prilygindamas skirtumui tarp akmens tašymo ir jo gaminimo (žr. Jean Dautry, „La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier“, *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. LII, No. 1, sausis–kovas, 1955).

[17] Ši viltis Marxą lydėjo nuo pradžios iki pabaigos. Ją mes randame jau *Vokiečių ideologijoje*: „Es handelt sich nicht darum die Arbeit zu befreien, sondern sie aufzuheben“ (*Gesamtausgabe*, Th. I, Bd. 3, S. 185) ir dar po daug dešimtmečių trečiajame *Kapitalo* tome, sk. 48: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten... aufhört“ (*Marx–Engels Gesamtausgabe*, Th. II, Zürich, 1933, S. 873).

[18] Adamas Smithas savo veikalo *Wealth of Nations* (Everyman's ed., I, 241 ff.) antrosios knygos įvade pabrėžia, kad produktyvumą labiau lemia darbo pasidalijimas negu pats darbas.

[19] Žr. Engelso įvadą Marxo „Wage, Labour and Capital“ (in Marx and Engels, *Selected Works*, London, 1950, I, 384), kur Marxas pradėjo vartoti šį naują terminą, šiek tiek jį pabrėždamas.

mo procesą, bet niekada „nepagamina“ nieko, išskyrus gyvenimą[20]. Žiauria priespauda vergų visuomenėje ar išnaudojimu paties Marxo laikų kapitalistinėje visuomenėje jis gali būti nukreipiamas taip, kad kai kurių žmonių darbo pakanka laiduoti visų gyvenimą.

Šiuo grynai socialiniu požiūriu, kuris yra visų naujųjų amžių požiūris, bet nuosekliausiai ir didingiausiai buvo išreikštas Marxo darbuose, visoks dirbimas yra „produktyvus“, o ankstesnė skirtis tarp „liokajiškų užduočių“, kurios nepalieka jokio pėdsako, ir gaminimo tokių daiktų, kurie pakankamai tvarūs, kad galėtų būti kaupiami, nebegalioja. Kaip matėme anksčiau, socialinis požiūris sutampa su tokia interpretacija, kuri kreipia dėmesį tik į žmonijos gyvenimo procesą ir jos atskaitos sistemoje visi daiktai tampa vartojimo objektais. Visiškai „socializuotoje žmonijoje“, kurios vienintelis tikslas bus mėgautis gyvenimo procesu – ir tai, deja, yra visai ne utopinis idealas, į kurį orientuotos Marxo teorijos[21], – skirtumas tarp darbo ir darymo visiškai išnyktų; visas darymas taptų darbu, kadangi visi daiktai būtų suprantami ne kaip pasauliški, objektyvūs, bet kaip gyvos darbo jėgos rezultatai ir gyvenimo proceso funkcijos[22].

[20] Marxas visada ir ypač jaunystėje pabrėždavo, kad svarbiausia darbo funkcija yra „gyvenimo produkavimas“, ir todėl darbą nagrinėjo kartu su gimdymu (žr. *Deutsche Ideologie*, S. 19; taip pat „Wage, Labour and Capital“, p. 77).

[21] Terminus *vergesellschafteter Mensch* arba *gesellschaftliche Menschheit* Marxas dažnai vartojo socializmo tikslui nurodyti (žr., pavyzdžiui, trečią *Das Kapital*, S. 873, tomą ir dešimtąją „Tezių apie Fojerbachą“ tezę: „Senojo materializmo požiūris yra „pilietinė“ visuomenė; naujojo materializmo požiūris yra *žmogiška* visuomenė arba socializuota žmonija“, *Selected Works*, II, 367). Jis pasireiškia tuo, kad įveikiamas atotrūkis tarp žmogaus individualios ir socialinės egzistencijos, todėl žmogus, „būdamas maksimaliai individualus, tuo pačiu metu bus socialinė būtybė [*Gemeinwesen*]“ (*Jugendschriften*, S. 113). Šitą socialinę žmogaus prigimtį Marxas dažnai vadina jo *Gattungswesen*, jo buvimą rūšine būtybe, o garsusis Marxo „susvetimėjimas sau“ pirmiausia yra žmogaus susvetimėjimas jo *Gattungswesen* (*ibid.*, p. 89: „Eine unmittelbare Konsequenz davon, dass der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen von *dem* Menschen“). Ideali visuomenė yra tokia būklė, kai visos žmogaus veiklos kyla iš žmogaus „prigimties“ taip natūraliai kaip vaškas, kurį bitės išskiria, kad padarytų korį; gyventi ir dirbti gyvenimo labui bus vienas ir tas pats dalykas, ir gyvenimas jau „nebeprasidės [darbininkui] ten, kur pasibaigia [darbo veikla]“ („Wage, Labour and Capital“, p. 77).

[22] Pradinis Marxo kaltinimas kapitalistinei visuomenei buvo ne tik tas, kad ji visus daiktus paverčia prekėmis, bet kad „dirbantysis santykiauja su savo darbo produktu kaip su svetimu

Įdomu pažymėti, kad skirtys tarp kvalifikuoto ir nekvalifikuoto bei tarp intelektualinio ir rankų darbo neatlieka jokio vaidmens nei klasikinėje politinėje ekonomijoje, nei Marxo darbuose. Palyginti su darbo produktyvumu, jie tikrai ne tokie svarbūs. Kiekvienai veiklai reikia tam tikrų įgūdžių, norint valyti ar gaminti valgį jų reikia ne mažiau, negu knygai parašyti ar namui pastatyti. Ši skirtis netaikoma įvairioms veikloms, bet žymi tik tam tikras kiekvienos veiklos pakopas ir bruožus. Ji galėtų tapti šiek tiek svarbi dėl naujaisiais amžiais įtvirtinto darbo pasidalijimo, nes užduotys, anksčiau skiriamos jauniems ir nepatyrusiems, virto viso gyvenimo profesijomis. Bet šis darbo pasidalijimo padarinys, kai viena veikla suskaidoma į tiek daug smulkių operacijų, kad kiekvienam specializuotam atlikėjui reikia tik minimalaus įgudimo, turi tendenciją, kaip teisingai numatė Marxas, apskritai panaikinti ir kvalifikuotą darbą. Jo rezultatas yra tai, kad darbo rinkoje perkami ir parduodami ne individualūs įgūdžiai, bet „darbo jėga“, kurios visi žmonės turi maždaug po lygiai. Maža to, kadangi nekvalifikuota amatininkystė yra prieštaringa sąvoka, pati skirtis taikytina tik darbo veiklai, o bandymas ją naudoti kaip platesnę atskaitos sistemą jau rodo, kad darbo ir darymo skirties buvo atsižadėta darbo labui.

Visai kitoks yra populiaresnės rankų ir intelektualinio darbo kategorijos atvejis. Čia dirbantįjį rankomis ir dirbantįjį galva saistantis ryšys irgi yra darbo procesas, vienu atveju atliekamas galva, kitu atveju – kokia nors kita kūno dalimi. Tačiau mąstymas, kuris, matyt, yra galvos veikla, nors šiek tiek panašus į dirbimą – irgi toks procesas, kuris, galimas daiktas, pasibaigia tik su pačiu gyvenimu, – yra net ne toks „produktyvus“ negu darbas; darbas nepalieka tvaraus pėdsako, o mąstymas apskritai nepalieka nieko apčiuopiamo. Pats savaime mąstymas niekada nematerializuojasi kokių nors objektų pavidalu. Kai tik intelektualus darbininkas nori parodyti savo mintis, jis turi naudoti savo rankas ir įgyti rankų įgūdžių lygiai kaip ir bet koks kitas darbininkas. Kitaip tariant, mąstymas ir darymas yra dvi skirtingos veiklos, kurios niekada visiškai nesutampa; mąstytojas, kuris nori, kad pasaulis žino-

daiktu“ („dass der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält“, *Jugendschriften*, S. 83) – kitaip tariant, kad pasaulio daiktai, jei jie buvo pagaminti žmogaus, tam tikru mastu nepriklauso nuo žmogaus gyvenimo, yra jam „svetimi“.

tų apie jo minčių „turinį“, pirmiausia turi nustoti mąstyti ir prisiminti savo mintis. Prisiminimas šiuo, kaip ir kitais atvejais, neapčiuopiamybę ir tuštumą paruošia galimam jų materializavimui – tai yra darymo proceso pradžia ir, panašiai kaip amatininko apmąstomas modelis, kuriuo jis vadovausis darydamas, tai pats nematerialiausias šio proceso etapas. Taigi pačiam darymui visada reikia kokios nors medžiagos, su kuria bus dirbama ir kurią gaminimas, *homo faber* veikla, transformuos į pasaulišką daiktą. Specifinis intelektualinio darbo kuriamasis pobūdis ne mažiau priklauso nuo „mūsų rankų dirbinio“, kaip ir bet kuri kita darymo rūšis.

Atrodo įtikima ir tikrai gana įprasta šiuolaikinę intelektualinio ir rankų darbo skirtį sieti su senovine „laisvųjų“ ir „vergiškų menų“ skirtimi. Tačiau laisvuosius ir vergiškus menus skiriantis bruožas visai nėra „aukštesnis intelekto laipsnis“ ar tai, kad „laisvas menininkas“ dirba savo smegenimis, o „niekingas amatininkas“ – savo rankomis. Senovėje nustatytas kriterijus pirmiausia yra politinis. Veiklos, susijusios su *prudentia*, sugebėjimu protingai spręsti, o tai – valstybininko dorybė, ir viešuoju požiūriu svarbios profesijos (*ad hominum utilitatem*)[23], tokios kaip architektūra, medicina ir žemdirbystė[24], yra laisvos. Visi amatai, raštininko amatas ne mažiau negu dailidės, yra „niekingi“, netinkami visateisiui piliečiui, ir blogiausi yra tie, kuriuos mes laikome naudingiausiais, tokie kaip „prekiautojo žuvimi, mėsininko, virėjo, naminių paukščių pardavėjo ir žvejo“[25]. Tačiau net ir jie nebūtinai yra grynas darbas. Yra dar trečioji kategorija, kai sunkus triūsas ir pačios pastangos (*operae*, besiskiriančios nuo

[23] Kad būtų patogiau, aš vadovausiuosi Cicerono laisvųjų ir vergiškų užsiėmimų aptarimu veikale *De officiis*, I, 50–54. *Prudentia* ir *utilitas* ar *utilitas hominum* kriterijai pateikiami § 151 ir § 155. (Walterio Millerio pateikiamas *prudentia* vertimas kaip „aukštesnis intelekto laipsnis“ Loeb Classical Library leidime man atrodo klaidingas.)

[24] Žemės ūkio priskyrimas laisviesiems menams, žinoma, specifiškai romėniškas. Tai nesusiję su kokiu nors ypatingu ūkininkavimo „naudingumu“, kaip suprastume mes, bet daug labiau susiję su romėniška *patria* idėja, kad *ager Romanus*, o ne tik Romos miestas yra viešosios srities vieta.

[25] Tai, kas naudinga tik pragyventi, Ciceronas vadina *mediocris utilitas* (§ 151) ir šalina iš laisvųjų menų tarpo. Vertimas man vėl atrodo netikslus; tai nėra „profesijos, ... iš kurių gaunama nemaža nauda visuomenei“, bet užsiėmimai, kurie, aiškiai priešingi minėtiems anksčiau, transcenduoja vulgarų vartojimo gėrybių naudingumą.

opus, tik pastangos, besiskiriančios nuo darymo rezultato) yra apmokami, ir šiais atvejais „pats atlyginimas yra vergijos laidas“[26].

Rankų ir intelektualinio darbo skirtis, nors jos pradmenų galima rasti viduramžiais[27], yra moderni ir atsiradusi dėl dviejų visai skirtingų priežasčių, tačiau abi jos yra vienodai būdingos bendram naujųjų amžių klimatui. Kadangi naujųjų amžių sąlygomis kiekvienas darbas turi įrodyti savo „naudingumą“ visai visuomenei ir kadangi intelektualinių užsiėmimų naudingumas tapo daugiau negu abejotinas dėl moderniojo darbo šlovinimo, tai natūralu, kad ir intelektualai troško būti priskirti prie dirbančių gyventojų. Tačiau tuo pačiu metu ir tik tariamai prieštaraujant šiai raidai šioje visuomenėje tam tikrų intelektualinių užsiėmimų poreikis ir pagarba jiems tapo beprecedenčiai mūsų istorijoje, tokie pat kaip Romos imperijos žlugimo šimtmečiais. Šiame kontekste būtų neblogai prisiminti, kad per visą senovės istoriją „intelektualines“ raštininkų paslaugas, nesvarbu, ar jos tenkino viešosios, ar privačios srities reikmes, teikdavo vergai ir jos būdavo atitinkamai vertinamos. Tik Romos imperijos biurokratizavimas ir kartu vykęs socialinis ir politinis imperatorių iškilimas paskatino perkainoti „intelektualines“ paslaugas[28]. Kiek intelektualas tikrai nėra „darbininkas“, kuris panašiai kaip ir kiti darbininkai nuo kukliausio amatininko iki didžiausio menininko, prideda dar

[26] Romėnai skirtumą tarp *opus* ir *operae* laikė tokiu lemtingu, kad turėjo dvi skirtingas sutarties formas, *locatio operis* ir *locatio operarum*, iš jų antroji vaidino nesvarbų vaidmenį, kadangi didesnę darbo dalį atlikdavo vergai (žr. Edgar Loening, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 1890, I, 742 ff.).

[27] Viduramžiais *opera liberalia* buvo tapatinami su intelektualiniu ar veikiau dvasiniu darbu (žr. Otto Neurath, „Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia“, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. XLI, 1915, N 2).

[28] H. Walonas aprašo šį procesą valdant Diokletianui: „... les fonctions jadis serviles se trouvèrent anoblies, élevées au premier rang de l'État. Cette haute considération qui de l'empereur se répandait sur les premiers serviteurs du palais, sur les plus hauts dignitaires de l'empire, descendait à tous les degrés des fonctions publiques ...; le service public devint un office public“. „Les charges les plus serviles, ... les noms que nous avons cités aux fonctions de l'esclavage, sont revêtus de l'éclat qui rejaillit de la personne du prince“ (*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 1847, III, 126 ir 131). Prieš išaukštinant šias tarnybas, raštininkai buvo prilyginami viešųjų pastatų sargybiniams ar net tokiems žmonėms, kurie palydėdavo kovotojus į areną (*ibid.*, p. 171). Atrodo verta pažymėti, kad „intelektualų“ iškėlimas sutapo su biurokratijos atsiradimu.

vieną, jei įmanoma, tvarų daiktą prie žmogaus dirbtinio pasaulio, jis, galimas daiktas, panašiausias į Adamo Smitho „liokajų“, nors jo funkcija yra ne tiek išsaugoti gyvenimo procesą ir laiduoti jo atsinaujinimą, kiek rūpintis išlaikyti įvairias gigantiškas biurokratines mašinas, kurių veikimas suvartoja jo paslaugas ir praryja jo produktus taip greitai ir negailestingai, kaip pats biologinis gyvenimo procesas[29].

12. Pasaulio daiktiškumas

Panieka darbui antikinėje teorijoje ir jo šlovinimas naujaisiais amžiais orientuojasi į dirbančiojo subjektyvų požiūrį arba į jo veiklą; nepasitikima skausmingomis jo pastangomis arba giriamas jo produktyvumas. Požiūrio subjektyvumą gali geriau atskleisti lengvo ir sunkaus darbo skirtis, bet matėme, kad bent jau Marxo atveju – jis kaip didžiausias iš naujųjų amžių darbo teoretikų neišvengiamai yra savotiškas vertinimo kriterijus šiose diskusijose – darbo produktyvumas yra matuojamas ir vertinamas orientuojantis į gyvenimo proceso reprodukcijos reikalavimus; jį lemia potencialus perteklius, būdingas žmogaus darbo jėgai, o ne jo gaminamų daiktų kokybė ar pobūdis. Panašiai ir graikų nuomonė, vertinusi tapytojus labiau negu skulptorius, tikrai nesirėmė didesne pagarba paveikslams[30]. Atrodo, kad darbo ir darymo skirtis, kurios mūsų teoretikai taip atkakliai nepaisė, o mūsų kalbos taip užsispyrusiai ją išsaugojo, tikrai tampa tik masto skirtumu, jei nepaisoma pagaminto daikto pasauliško pobūdžio – jo vietos, funkcijos ir išlikimo pasaulyje trukmės. Skirtumas tarp duonos, kurios „tikėtina gyvenimo trukmė“ pasaulyje vargu ar ilgesnė negu viena diena, ir stalo, kuris gali nesunkiai per-

[29] „Kai kurių gerbiamiausių visuomenės luomų darbas yra panašus į liokajų darbą; jis negamina jokios vertės“, – sako Adamas Smithas ir prie tokių darbų priskiria „visą armiją ir laivyną“, „valstybės tarnautojus“ ir tokias laisvąsias profesijas kaip „dvasininkai, teisininkai, gydytojai ir visokie rašytojai“. Jų darbas, „kaip aktorių deklamavimas, oratoriaus kalba ar muzikanto melodija ... pražūva pačią jų sukūrimo akimirką“ (*op. cit.*, I, 295–296). Aišku, kad Smithas neturėtų jokių sunkumų klasifikuodamas mūsų „baltųjų apykaklių darbus“.

[30] Priešingai, abejotina, ar kokiu nors paveikslu kada nors buvo taip žavimasi kaip Fidijo sukurta Dzeuso statula Olimpijoje; jos magiška galia padeda užmiršti visus rūpesčius ir liūdesį; kas jos nematė, pragyveno tuščiai, *etc.*

gyventi žmonių kartas, tikrai yra daug akivaizdesnis ir lemtingesnis negu skirtumas tarp kepėjo ir dailidės.

Todėl keistas kalbos ir teorijos neatitikimas, kurį mes jau minėjome, virsta neatitikimu tarp į pasaulį orientuotos, „objektyvios“ kalbos, kuria mes šnekame, ir į žmogų orientuotų subjektyvių teorijų, kuriomis mes naudojamės bandydami suprasti. Kaip tik kalba ir ją grindžiančios pamatinės žmogaus patirtys, o ne teorija mus moko, kad pasaulio daiktai, tarp kurių išsiskleidžia *vita activa*, yra labai skirtingos prigimties ir yra pagaminti visai skirtingomis veiklomis. Traktuojami kaip pasaulio dalis, darymo produktai (o ne darbo produktai) užtikrina pastovumą ir tvarumą, be kurių pasaulis apskritai būtų neįmanomas. Šiame tvarių daiktų pasaulyje mes randame plataus vartojimo prekes, kuriomis gyvenimas laiduoja savo išlikimo priemones. Šitie daiktai, reikalingi mūsų kūnui ir gaminami jo darbu, bet neturintys stabilumo, skirti nenutrūkstamam vartojimui, pasirodo ir išnyksta aplinkoje tokių daiktų, kurie yra ne vartojami, o naudojami ir prie kurių, juos naudodami, mes priprantame ir prisitaikome. Jie padeda atsirasti pasaulio artimumui, jo papročiams ir bendravimo tarp žmonių ir daiktų bei tarp pačių žmonių įpročiams. Kas plataus vartojimo prekės yra žmogaus gyvenimui, tas jo pasauliui yra naudojami daiktai. Iš jų plataus vartojimo prekės įgauna savo daiktiškąjį pobūdį; ir kalba, neleidžianti darbinei veiklai suformuoti ką nors tokio tvirto ir nežodiško kaip daiktavardis, užsimena, kad labai tikėtina, jog mes net nežinotume, kas yra daiktas neturėdami prieš save „mūsų rankų dirbinio“.

Galų gale egzistuoja kitokie, negu plataus vartojimo prekės ir naudojami daiktai, veiksmo ir kalbos „produktai“, kurie kartu sudaro žmogiškų santykių ir reikalų struktūrą. Patys savaime jie ne tik nėra tokie apčiuopiami kaip kiti daiktai, bet yra net ne tokie tvarūs ir tuštesni, negu tai, ką mes gaminame vartojimui. Jų realumas visiškai priklauso nuo žmonių įvairiopumo, nuo nuolatinio buvimo kitų, kurie gali matyti ir girdėti ir todėl paliudyti jų egzistenciją. Veikimas ir kalbėjimas vis dėlto yra išorinės apraiškos gyvenimo žmogaus, žinančio tik vieną veiklą, kuri, nors susijusi su išorės pasauliu daugeliu būdų, nebūtinai jame reiškiasi ir, kad būtų reali, jai nereikia nei būti matomai, nei girdimai, nei naudojamai, nei vartojamai – tai mąstymo veikla.

Tačiau savo pasauliškumu veiksmas, kalba ir mintis turi daug daugiau bendrumo negu bet kuris iš jų turi jo su darymu arba darbu. Patys

savaime jie „negamina“, nieko nesukuria, jie yra tokie pat tušti kaip ir pats gyvenimas. Kad taptų pasauliškais daiktais, t. y. darbais ir faktais, įvykiais ir minčių arba idėjų struktūromis, iš pradžių jie turi būti matomi, girdimi ir prisimenami, o tada transformuojami, galima sakyti, sudaiktinami kaip poezijos posakiai, prirašytas puslapis ar spausdinta knyga, paveikslai ar skulptūra, visokiausi užrašai, dokumentai ir paminklai. Viso faktinio žmonių reikalų pasaulio realumas ir tęstinė egzistencija priklauso, pirma, nuo buvimo kitų, kurie matė, girdėjo ir prisimins, ir, antra, nuo neapčiuopiamybės transformavimo į daiktų apčiuopiamybę. Be prisiminimo ir be sudaiktinimo, kurio reikia norint prisiminti ir kuris prisiminimą iš tikrųjų, kaip manė graikai, padaro visų menų motina, gyvos veiksmo, kalbos ir minties veiklos prarastų savo tikrumą pasibaigus kiekvienam iš šių procesų ir išnyktų, tarsi jų niekada nebūtų buvę. Materializavimas, kurį joms tenka patirti, kad apskritai pasiliktų pasaulyje, yra apmokamas tuo, kad visada „mirusi raidė“ pakeičia kažką, kas radosi ir trumpą akimirką tikrai egzistavo kaip „gyvoji dvasia“. Jos turi užmokėti šitą kainą, kadangi pačios yra visiškai nepasauliškos prigimties ir todėl reikalingos visai kitokio pobūdžio veiklos pagalbos; jų tikrumas ir materializavimasis priklauso nuo to paties meistriškumo, kuris kuria kitus dirbtinius žmogaus pasaulio daiktus.

Žmogaus pasaulio realumas ir patikimumas pirmiausia remiasi tuo, kad mus supa daiktai, pastovesni negu toji veikla, kuria jie buvo sukurti, ir potencialiai net pastovesni už jų autorių gyvenimą. Žmogaus gyvenimas, kiek jis yra pasaulio statymas, yra įpintas į nuolatinį sudaiktinimo procesą, ir pagamintų daiktų, kurie visi sudaro dirbtinį žmogaus pasaulį, pasauliškumo mastas priklauso nuo didesnio ar mažesnio jų pastovumo pačiame pasaulyje.

13. Darbas ir gyvenimas

Netvariausi iš apčiuopiamų daiktų yra tie, kurie reikalingi pačiam gyvenimo procesui. Jų suvartojimas vos pergyvena jų pagaminimo veiksmą; Locke'o žodžiais tariant, visi tie „geri daiktai“, kurie yra „tikrai naudingi žmogaus gyvenime“, „būtinybei išgyventi“, „paprastai yra grei-

tai gendantys – nenaudojami jie genda ir pražūva patys savaime“[31]. Trumpai pabuvę pasaulyje, jie sugrįžta į gamtinį procesą, kuris juos sunaikina arba sunaudodamas žmogaus-gyvūno gyvenimo procesui, arba suardydamas; savo žmogaus sukurta forma, dėl kurios jie įgijo savo efemerišką vietą žmogaus padarytų daiktų pasaulyje, jie išnyksta greičiau negu bet kuri kita pasaulio dalis. Pasauliškumo požiūriu jie yra mažiausiai pasauliški ir kartu patys natūraliausi iš visų daiktų. Nors jie padaryti žmogaus, jie ateina ir išeina, yra pagaminami ir suvartojami pagal nuolat sugrįžtantį ciklinį gamtos judėjimą. Irgi cikliškas yra gyvo organizmo, taip pat ir žmogaus kūno, judėjimas, kiek jis gali atsilaikyti prieš procesą, kuris persmelkia jo buvimą ir palaiko jį gyvą. Gyvenimas yra toks procesas, kuris visur išeikvoja tvarumą, jį nudėvi, priverčia nunykti, kol galiausiai mirusi materija, mažų, pavienių, ciklinių gyvenimo procesų rezultatas, sugrįžta į viską apimantį gigantišką pačios gamtos ratą, kuriame nėra nei pradžios, nei pabaigos ir visi gamtiniai daiktai svyruoja nublokšti į nekintantį, nemirtingą pasikartojimą.

Gamta ir ciklinis judėjimas, į kurį ji įspraudžia visus gyvus daiktus, nepažįsta nei gimimo, nei mirties, kaip mes juos suprantame. Žmonių gimimas ir mirtis nėra paprasti gamtiniai įvykiai; jie susiję su pasauliu, kuriame pavieniai individai, unikalūs, nepakeičiami ir nepakartojami esiniai, pasirodo ir iš kurio jie išeina. Gimimas ir mirtis suponuoja pasaulį, kuris nėra nuolat judantis, bet kurio tvarumas ir sąlygiškas pastovumas daro galimą pasirodymą ir išnykimą ir kuris egzistavo prieš kokio nors pavienio individo pasirodymą jame ir pergyvens jo galutinį išėjimą. Be pasaulio, į kurį žmonės ateina gimdami ir iš kurio išeina mirdami, nebūtų nieko, o tik amžinasis sugrįžimas, nemirtingas žmogaus, kaip ir visų kitų gyvūnų rūšių, amžinumas. Gyvenimo filosofija, kuri nepradeda teigti, kaip padarė Nietzsche, „amžinojo sugrįžimo“ (*ewige Wiederkehr*) kaip aukščiausio visos būties principo, paprasčiausiai nežino, apie ką ji kalba.

Tačiau žodis „gyvenimas“ turi visiškai kitokią prasmę, jei jis susiejamas su pasauliu ir turi pažymėti laiko tarpsnį tarp gimimo ir mirties. Apribotas pradžios ir pabaigos, t. y. dviejų svarbiausių – pasirodymo ir išnykimo – pasaulyje įvykių, gyvenimas juda griežtai tiesiai, patį jo judrumą vis dėlto varo biologinis gyvenimo variklis, kuris bendras žmogui ir kitiems gyve-

[31] Locke, *op. cit.*, 46.

nantiems daiktams ir kuris visada išlaiko ciklinį gamtos judėjimą. Svarbiausias šio savitai žmogiško gyvenimo, kurio pasirodymas ir išnykimas yra pasauliški įvykiai, bruožas yra tas, kad jis pats visada pripildytas įvykių, kurie galiausiai gali būti papasakoti kaip istorija ir sukurti biografiją; kaip tik apie šį gyvenimą, *bios*, skirtingą nuo tik *zōē*, Aristotelis pasakė, kad jis „kažkaip yra tam tikra *praxis*"[32]. Juk veiksmas ir kalba, kurie, kaip matėme anksčiau, labai glaudžiai susieti graikų politikos sampratoje, tikrai yra dvi veiklos, kurių galutinis rezultatas visada bus istorija, pakankamai nuosekli, kad būtų papasakota nepriklausomai nuo to, kokie atsitiktiniai galėtų pasirodyti esą tie pavieniai įvykiai ir jų priežastingumas.

Tik žmogaus pasaulyje gamtos ciklinis judėjimas pasirodo kaip augimas ir suirimas. Jie, kaip gimimas ir mirtis, tiesą sakant, irgi nėra gamtiniai įvykiai; jie neturi vietos nesibaigiančiame, nesilpnėjančiame cikle, į kurį nuolat sugrįžta visas gamtos ūkis. Tik kai gamtos procesai įžengia į žmogaus padarytą pasaulį, jie gali būti apibūdinami kaip augimas ir suirimas; tik jei gamtos produktus, šitą medį ar šitą šunį, traktuosime kaip individualius esinius, šitaip jau išplėšdami juos iš „natūralios" aplinkos ir perkeldami į mūsų pasaulį, jie tikrai pradės augti ir irti. Nors gamta pasirodo žmogaus egzistencijoje per ratu vykstantį mūsų kūno funkcijų judėjimą, žmogaus sukurtame pasaulyje ji priverčia save pajausti kaip nuolatinė grėsmė, kad šis pasaulis bus užgožtas arba sunaikintas. Ir žmogaus biologinio proceso, ir pasaulio augimo bei irimo proceso bendras bruožas yra tas, kad jie yra ciklinio gamtos judėjimo dalis ir todėl be galo kartojasi; visos žmogaus veiklos, kylančios iš būtinybės atsilaikyti prieš šiuos procesus, yra pririštos prie besikartojančių gamtos ciklų ir, tiesą sakant, neturi nei pradžios, nei pabaigos; ne taip kaip darymas, kuris pasibaigia, kai užbaigiamas daiktas – jį jau galima pridėti prie bendro daiktų pasaulio, darbas visada juda tuo pačiu ratu, kuris nulemtas gyvo organizmo biologinio proceso, o jo „triūsas ir vargas" pasibaigia tik kartu su šio organizmo mirtimi[33].

[32] *Politika*, 1254a 7.

[33] Senesnėje literatūroje apie darbą iki pat paskutiniojo devyniolikto amžiaus trečdalio neretai būdavo pabrėžiamas ryšys tarp darbo ir gyvenimo proceso ciklinio judėjimo. Štai Schulze-Delitzschas paskaitą *Die Arbeit* (Leipzig, 1863) pradeda ciklo noras–pastangos–pasitenkinimas apibūdinimu: „Po paskutinio kąsnio jau prasideda virškinimas". Tačiau

Kai Marxas apibrėžė darbą kaip „žmogaus ir gamtos metabolizmą", kurio metu „gamtos medžiaga pakeičiant jos formą [yra] pritaikoma prie žmogaus norų", tad „darbas pats inkorporavo savo subjektą", jis aiškiai parodė, kad „kalba fiziologiškai" ir kad darbas ir vartojimas yra tik du nuolat besikartojantys biologinio gyvenimo ciklo tarpsniai[34]. Šitą ciklą reikia palaikyti vartojimu, o veikla, kuri parūpina vartojimo priemonių, yra darbas[35]. Ką darbas pagamina, skirta beveik iškart maitinti žmogaus gyvenimo procesą, ir šis vartojimas, regeneruojantis gyvenimo procesą, gamina – ar veikiau reprodukuoja – naują „darbo jėgą", reikalingą toliau išlaikyti kūną[36]. Paties gyvenimo proceso primygtinių reikmių požiūriu

milžiniškoje pomarksistinėje literatūroje apie darbo problemą vienintelis autorius, kuris pabrėžia ir teoriškai apmąsto šį patį elementariausią darbo veiklos aspektą, yra Pierre Naville, o jo *La vie de travail et ses problèmes* (1954) yra viena įdomiausių ir, galimas daiktas, originaliausių naujų knygų. Aptarinėdamas savotiškus darbo dienos bruožus, besiskiriančius nuo kitokio darbo laiko matavimo, jis sako štai ką: „Le trait principal est son caractère cyclique ou rythmique. Ce caractère est lié à la fois à l'esprit naturel et cosmologique de la journée ... et au caractère des fonctions physiologiques de l'être humain, qu'il a en commun avec les espèces animales supérieures. ... Il est évident que le travail devait être de prime abord lié à des rythmes et fonctions naturels". Iš to kyla darbo jėgos eikvojimo ir reprodukcijos cikliškumas, kuris nulemia darbo dienos laikišką vienybę. Svarbiausia Naville'o įžvalga ta, kad žmogaus gyvenimo laikiškumas, reiškiantis, kad žmogaus pragyventas laikas nėra, kiek jis nėra tik rūšies gyvenimo dalis, radikaliai priešingas cikliškam darbo dienos laiko pobūdžiui. „Les limites naturelles supérieures de la vie ... ne sont pas dictées, comme celle de la journée, par la nécessité et la possibilité de se reproduire, mais au contraire, par l'impossibilité de se renouveler, sinon à l'échelle de l'espèce. Le cycle s'accomplit en une fois, et ne se renouvelle pas" (p. 19–24).

[34] *Capital* (Modern Library ed.), p. 201. Ši formulė dažna Marxo veikaluose ir visada kartojama beveik *verbatim*: darbas yra amžina gamtinė būtinybė, laiduojanti metabolizmą tarp žmogaus ir gamtos. (Žr., pavyzdžiui, *Das Kapital*, Bd. I, Th. 1, Abt. 2, ir Th. 3, Kap. 5). Standartinis angliškas vertimas Modern Library ed., p. 50, 205, neperteikia Marxui būdingo tikslumo. Mes randame beveik tą pačią formuluotę *Das Kapital*, Bd. III, S. 872. Akivaizdu, kad kai Marxas kalba (o tai jis daro dažnai) apie „visuomenės gyvenimo procesą", jis nemąsto metaforomis.

[35] Marxas vadino darbą „produktyviu vartojimu" (*Capital*, Modern Library ed., p. 204) ir niekada neužmiršo, kad jis yra fiziologinė sąlyga.

[36] Visa Marxo teorija laikosi ankstyva įžvalga, kad darbininkas pirmiausia reprodukuoja savo paties gyvenimą gamindamasis egzistavimo priemones. Savo ankstyvuosiuose rašiniuose jis galvojo, „kad žmonės pradėjo skirti save nuo gyvūnų, kai jie pradėjo gaminti savo egzistavimo priemones" (*Deutsche Ideologie*, S. 10). Tai iš tikrųjų yra žmogaus kaip

„būtinybė išgyventi“, kaip sako Locke'as, darbas ir vartojimas eina vienas paskui kitą taip glaudžiai, kad jie beveik sudaro tą patį judėjimą, kuris, vos tik pasibaigęs, turi būti pradėtas iš naujo. „Būtinybė išgyventi“ valdo ir darbą, ir vartojimą, o darbas, kai jis inkorporuoja, „surenka“, ir kūniškai „susimaišo“ su gamtos daiktais[37], aktyviai atlieka tai, ką kūnas daro net intymiau, kai jis vartoja savo maistą. Abu yra rijimo procesai, kurie sučiumpa ir naikina materiją, ir darbo atliktas „darymas“ su jo medžiaga yra tik pasiruošimas galutinai ją sunaikinti.

Žinoma, naikinantis, ryjantis darbo veiklos aspektas yra įžvelgiamas tik pasaulio požiūriu ir skiriasi nuo darymo, kuris neruošia materijos prarijimui, bet paverčia ją medžiaga tam, kad apdirbtų ir naudotųsi užbaigtu produktu. Gamtos požiūriu destruktyvus yra darymas, o ne darbas, kadangi darymo procesas ima medžiagą iš gamtos rankų ir jos nesugrąžina į greitą gyvo kūno gamtinio metabolizmo vyksmą.

Lygiai taip pat susijęs su grįžtamaisiais gamtos judesių ciklais, bet ne taip primygtinai primestas žmogui pačios „žmogaus gyvenimo sąlygos“[38] yra antras darbo uždavinys – jo nuolatinė, nesibaigianti kova su augimo bei irimo procesais, per kuriuos gamta visą laiką įsiveržia į dirbtinį žmogaus pasaulį keldama grėsmę pasaulio tvarumui ir jo tinkamumui būti naudojamam žmogaus. Pasaulio išsaugojimas ir apsauga nuo gamtinių procesų yra vienas iš sunkių darbų, kurį reikia mono-

animal laborans apibrėžimo turinys. Juolab verta pažymėti, kad kitose pastraipose Marxas nesitenkina šiuo apibrėžimu, kadangi jis nepakankamai griežtai skiria žmogų nuo gyvūno: „Voras atlieka operacijas, kurios panašios į audėjo, o bitė, konstruodama savo korius, sugėdina daug architektų. Tačiau blogiausią architektą nuo geriausios bitės skiria tai, kad architektas sukuria savo struktūrą vaizduotėje prieš statydamas ją tikrovėje. Kiekvieno darbo proceso pabaigoje mes gauname rezultatą, kuris jau egzistavo darbininko vaizduotėje iš pradžių“ (*Capital*, Modern Library ed., p. 198). Akivaizdu, kad Marxas kalba ne apie darbą, o apie darymą – šis kitur jam nerūpi; o geriausias šito įrodymas yra tas, kad aiškiai svarbiausias „vaizduotės“ elementas neatlieka jokio vaidmens jo darbo teorijoje. Trečiajame *Kapitalo* tome jis pakartoja, kad pridėtinis darbas, pranokstantis tiesioginius poreikius, prisideda prie „pažangaus reprodukcijos proceso išplėtimo“ (p. 872; 878). Tad nors kartais kildavo abejonių, Marxas liko įsitikinęs, kad „Miltonas sukūrė *Prarastąjį rojų* dėl tos pačios priežasties, dėl kurios šilkaverpis gamina šilką“ (*Theories of Surplus Value*, London, 1951, p. 186).

[37] Locke, *op. cit.*, 46; 26; 27.

[38] *Ibid.*, 34.

toniškai dirbti kasdien kartojant nuobodžius darbus. Šita darbinė kova, besiskirianti nuo iš esmės taikingo atlikimo, kai darbas paklūsta tiesioginiams kūno poreikiams, nors gali būti net ne tokia „produktyvi" negu tiesioginis žmogaus ir gamtos metabolizmas, daug glaudžiau susijusi su pasauliu, kurį ji gina nuo gamtos. Senoviniuose pasakojimuose ir mitologinėse istorijose ši kova dažnai traktuojama kaip didingos herojiškos kovos su dideliais sunkumais, kaip pasakojime apie Heraklį, kuris, išvalydamas Augėjo arklides, padarė vieną iš dvylikos herojiškų „darbų". Panaši herojiškų darbų, reikalaujančių didelės jėgos ir drąsos ir atliekamų kovinga dvasia, konotacija atsiskleidžia viduramžiškoje šio žodžio vartosenoje: darbas, *travail*, *arebeit*. Tačiau kasdienė kova, kai žmogaus kūnas turi išlaikyti pasaulį švarų ir neleisti jam žlugti, nelabai panaši į herojiškus darbus; kantrumas, kurio jai reikia kiekvieną dieną iš naujo valant vakardienos atliekas, yra ne drąsa, o tai, kas pastangas padaro skausmingas, yra ne pavojus, o jų nuolatinis kartojimas. Heraklio „darbai" panašūs į visus didelius darbus tuo, kad jie yra unikalūs, bet, nelaimė, tik mitologinės Augėjo arklidės liks švarios, kai pastangos buvo įdėtos, o užduotis – atlikta.

14. Darbas ir vaisingumas

Staigus, efektingas darbo pakilimas iš žemiausios, labiausiai niekinamos padėties į aukščiausią rangą, kaip labiausiai gerbiamos iš visų žmogaus veiklų, prasidėjo tada, kai Locke'as atrado, kad darbas yra visos nuosavybės šaltinis. Šis kilimas tęsėsi, kai Adamas Smithas tvirtino, kad darbas yra viso turto šaltinis, ir pasiekė savo viršūnę Marxo „darbo sistemoje"[39], kur darbas tapo viso produktyvumo šaltiniu ir paties žmogaus žmogiškumo išraiška. Tačiau iš šių trijų mąstytojų tik Marxas domėjosi pačiu darbu, Locke'ui rūpėjo privačios nuosavybės institucija kaip visuomenės pagrindas, o Smithas norėjo paaiškinti ir garantuoti nekliudomą turto beribio kaupimo pažangą. Bet visi trys – nors Marxas

[39] Posakis yra Karlo Dunkmanno (*Soziologie der Arbeit*, 1933, S. 71), kuris teisingai pažymi, kad didžiojo Marxo veikalo pavadinimas yra neteisingas, veikalą geriau būtų buvę pavadinti *System der Arbeit*.

labiausiai ir nuosekliausiai – manė, kad darbą reikia laikyti aukščiausiu pasaulį statančiu žmogaus sugebėjimu, o kadangi darbas tikrai yra gamtiškiausia ir nepasauliškiausia žmogaus veikla, kiekvienas iš jų – ir vėl nė vienas ne labiau už Marxą – atsidūrė tam tikrų neišvengiamų prieštaravimų gniaužtuose. Atrodo, pačioje šio dalyko prigimtyje glūdi tai, kad akivaizdžiausias šių prieštaravimų įveikimas ar veikiau pati akivaizdžiausia priežastis, dėl kurios šie didūs autoriai turėjo jų nesuvokti, yra ta, kad jie darymą prilygino darbui, todėl darbui jie priskyrė tam tikrus bruožus, kurie būdingi tik darymui. Toks prilyginimas visada baigiasi aiškiais absurdais, nors paprastai jie nebūna taip aiškiai išreikšti kaip šiame Vebleno sakinyje: „Ilgalaikis produktyvaus darbo įrodymas yra jo materialus produktas – paprastai koks nors vartojimo daiktas“[40], – čia „ilgalaikį įrodymą“, kuriuo jis pradeda sakinį, nes jam reikia pagrįsti tariamą darbo produktyvumą, tuojau pat sugriauna produkto „vartojimas“, kuriuo jis baigia, tiesą sakant, priverstas paties reiškinio faktinio akivaizdumo.

Štai Locke'as, kad apsaugotų darbą nuo akivaizdžios gėdos gaminti tik „trumpalaikius“ daiktus, turėjo įvesti pinigus – „ilgalaikį daiktą, kurį žmonės gali išsaugoti nesugedusį“ – savos rūšies *deus ex machina*, be kurio dirbantis kūnas, paklusdamas gyvenimo procesui, niekada negali tapti ištaka ko nors tokio pastovaus ir ilgalaikio kaip nuosavybė, kadangi nesama „tvarių daiktų“, kurie pergyventų darbo proceso veiklą. Ir net Marxas, kuris faktiškai apibrėžė žmogų kaip *animal laborans*, turėjo pripažinti, kad, tiesą sakant, darbo produktyvumas prasideda tik kartu su sudaiktinimu (*Vergegenständlichung*), kartu „su objektyvaus daiktų pasaulio sukūrimu“ (*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*)[41]. Bet dar-

[40] Šitokia keista formuluotė yra Thorsteino Vebleno darbe *The Theory of the Leisure Class*, 1917, p. 44.

[41] Terminas *vergegenständlichen* Marxo veikaluose pasirodo nelabai dažnai, bet visada lemtingame kontekste. Plg. *Jugendschriften*, S. 88: „Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewussten Gattungswesens. ... [Das Tier] produziert unter der Herrschaft des unmittelbaren Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben“. Čia, kaip ir *Kapitalo* pastraipoje, cituotoje 36 išnašoje, Marxas aiškiai vartoja visiškai kitokią darbo sąvoką, t. y. kalba apie darymą ir gamybą. Tas pats sudaiktinimas minimas kn. *Das Kapital* (Bd. I, Th. 3, Kap. 5), nors šiek tiek dviprasmiškai: „[Die Arbeit] ist vergegenständlicht und der

bo pastangos niekada neišlaisvina dirbančio gyvulio iš nuolatinio jų kartojimo ir todėl išlieka kaip „amžina gamtos primesta būtinybė“[42]. Kai Marxas pabrėžia, kad darbo „procesas baigiasi produktu“[43], jis užmiršta savo paties duotą šio proceso apibrėžimą – tai „metabolizmas tarp žmogaus ir gamtos“, į kurį produktas tiesiogiai „inkorporuotas“, vartojamas ir sunaikinamas kūno gyvenimo proceso.

Kadangi nei Locke'as, nei Smithas nesidomi pačiu darbu, jie gali pripažinti tam tikras skirtis, kurios realiai prilygsta principinei skirčiai tarp darbo ir darymo, jei tai būtų ne interpretacija, traktuojanti tikrus darbo bruožus tik kaip nereikšmingus. Štai Smithas „neproduktyviu darbu“ vadina visas veiklas, susijusias su vartojimu, tarsi tai būtų nieko vertas ir atsitiktinis bruožas kažko, kieno tikroji prigimtis turi būti produktyvi. Pati panieka, su kuria jis aprašo, kaip „liokajiškos užduotys ir tarnybos paprastai žūva jų atlikimo akimirką ir po savęs retai palieka kokį nors pėdsaką ar vertę“[44], yra daug glaudžiau susijusi su ikimoderniąja nuomone šiuo klausimu, o ne su moderniuoju darbo šlovinimu. Smithas ir Locke'as dar visai gerai suvokė tą faktą, kad ne visų rūšių darbas „viskam prideda naują vertę“[45] ir kad egzistuoja tokios rūšies veikla, kuri nieko neprideda prie „apdorojamų medžiagų“ vertės[46]. Žinoma, darbas irgi prie gamtos prideda kažką žmogiška, bet santykis yra visiškai priešingas tarp to, ką duoda gamta („gerus daiktus“), ir to, ką žmogus įdeda į darbo ir darymo produktus. „Geri daiktai“, skirti vartojimui, niekada visiškai nepraranda savo gamtiškumo ir grūdas niekada neišnyksta duonoje, kaip medis išnyko stale. Štai Locke'as, nors jis mažai domėjosi savo paties nurodyta skirtimi tarp „mūsų

Gegenstand ist verarbeitet“. Žodžių žaismas terminu *Gegenstand* užtemdo tai, kas iš tikrųjų nutinka šiame procese: sudaiktinant pagaminamas naujas daiktas, bet „objektas“, kurį šis procesas transformavo į daiktą, proceso požiūriu yra tik medžiaga, o ne daiktas. (Angliškas vertimas, Modern Library ed., p. 201, praleidžia vokiško teksto prasmę ir todėl išvengia dviprasmybės.)

[42] Ši formuluotė kartojasi Marxo veikaluose. Žr., pavyzdžiui, *Das Kapital*, Bd. I (Modern Library ed., p. 50) ir Bd. III, S. 873–874.

[43] „Der Prozess erlischt im Produkt“ (*Das Kapital*, Bd. I, Th. 3, Kap. 5).

[44] Adam Smith, *op. cit.*, I, 295.

[45] Locke, *op. cit.*, 40.

[46] Adam Smith, *op. cit.*, I, 294.

kūno darbo ir mūsų rankų dirbinio", turėjo pripažinti skirtumą tarp „trumpalaikių daiktų" ir pakankamai „patvarių", „kad žmonės galėtų juos išsaugoti nesugedusius"[47]. Sunkumas, iškilęs Smithui ir Locke'ui, buvo tas pats; jų „produktai" turėjo išlikti apčiuopiamų daiktų pasaulyje pakankamai ilgai, kad taptų „vertingi", ir visai nesvarbu, ar vertė apibrėžiama Locke'o kaip kažkas, kas gali būti išlaikyta ir tapti nuosavybe, ar Smitho – kaip kažkas, kas išlieka pakankamai ilgai, kad būtų galima iškeisti į ką nors kita.

Visa tai iš tikrųjų yra menki dalykai, jei juos lyginsime su pamatiniu prieštaravimu, kuris tarsi raudona gija persmelkia visą Marxo mąstymą ir iškyla trečiajame *Kapitalo* tome, kaip ir jauno Marxo raštuose. Marxo požiūris į darbą, vadinasi, į pagrindinį jo mąstymo objektą visada buvo dviprasmiškas[48]. Nors darbas buvo „amžina gamtos primesta būtinybė" ir pati žmogiškiausia bei produktyviausia žmogaus veikla, revoliucija, pasak Marxo, turėjusi uždavinį išlaisvinti nuo darbo ne dirbančias klases, bet žmogų; tik panaikinus darbą, „laisvės karalystė" gali pakeisti „būtinybės karalystę". Juk „laisvės karalystė prasideda tik ten, kur darbą nulemia noras ir nunyksta išorinis naudingumas", kur „betarpiškų fizinių reikmių valdžia" pasibaigia[49]. Tokie pamatiniai ir baisūs prieštaravimai retai pasitaiko antrarūšių autorių kūryboje, didžių autorių kūrinyje jie veda į patį jų kūrybos centrą. O dėl Marxo, kurio ištikimybe ir sąžiningumu aprašant reiškinius, kaip jie atsi-

[47] Locke, *op. cit.*, 46, 47.

[48] Juleso Vuillemino veikalas *L'être et le travail* (1949) yra geras pavyzdys, parodantis, kas atsitinka, kai bandoma pašalinti Marxo mąstymo svarbiausius prieštaravimus ir dviprasmybes. Tai įmanoma tik tada, kai visiškai ignoruojami akivaizdūs reiškiniai ir Marxo sąvokos pradedamos traktuoti taip, tarsi jos savaime būtų komplikuotas abstrakcijų galvosūkis. Taigi darbas „aiškiai kyla iš būtinybės", bet „iš tikrųjų darbas įgyvendina laisvę ir teigia mūsų galią"; darbe „būtinybė išreiškia [žmogui] paslėptą laisvę" (p.15, 16). Susidūrus su tokiais rafinuotais bandymais vulgarizuoti, reikia prisiminti paties Marxo savarankišką požiūrį į savo darbą, kurį Kautsky perduoda tokiu anekdotu: 1881 m. Kautsky paklausė Marxą, ar jis negalvoja išleisti pilno savo raštų rinkinio, o į tai Marxas atsakė: „Šie veikalai dar turi būti parašyti" (Kautsky, *Aus der Frühzeit des Marxismus*, 1935, S. 53).

[49] *Das Kapital*, III, 873. *Vokiečių ideologijoje* Marxas teigia, kad „komunistinė revoliucija ... pašalina darbą" (p. 59); taip jis teigia prieš keletą puslapių konstatavęs, kad tik dėl darbo žmogus skiriasi nuo gyvūnų (p. 10).

vėrė jo žvilgsniui, negalima abejoti, tai svarbių prieštaravimų jo kūryboje, pastebėtų visų jo tyrinėtojų, negalima suversti nei skirtumui „tarp mokslinio istoriko požiūrio ir moralinio pranašo požiūrio“[50], nei dialektiniam judėjimui, kuriam reikia negatyvumo ar blogio, kad atsirastų pozityvumas ar gėris. Šiaip ar taip, visais savo kūrybos tarpsniais jis apibrėžia žmogų kaip *animal laborans* ir tada veda jį į visuomenę, kurioje ši didžiausia ir žmogiškiausia galia jau nebebūtina. Mes paliekami su gana kankinančia alternatyva tarp produktyvios vergovės ir neproduktyvios laisvės.

Taigi iškyla klausimas, kodėl Locke'as ir visi jo sekėjai, nepaisydami savo pačių įžvalgų, taip atkakliai kabinosi į darbą kaip į nuosavybės, turto, visų vertybių ir galiausiai paties žmogaus žmogiškumo šaltinį. Arba, kitaip tariant, kokios darbo veikloje glūdėjusios patirtys pasirodė tokios svarbios naujiesiems amžiams?

Istoriniu požiūriu politikos teoretikai nuo septynioliktojo amžiaus susidūrė su iki tol negirdėtu turto, nuosavybės, pajamų gausėjimo procesu. Bandant suprasti šį nuolatinį gausėjimą, jų dėmesys natūraliai nukrypo į paties besiplėtojančio proceso reiškinį, todėl dėl priežasčių, kurias aptarsime vėliau[51], proceso sąvoka tapo naujosios epochos ir jos išplėtotų istorijos ir gamtos mokslų kertiniu terminu. Nuo pat pradžios šis procesas dėl jo aiškaus nepabaigiamumo buvo suprantamas kaip natūralus procesas ir, konkrečiau, – kaip paties gyvenimo procesas. Didžiausias naujųjų amžių prietaras, kad „pinigai gamina pinigus“, kaip ir jų skvarbiausia politinė įžvalga, kad jėga gamina jėgą, savo įtikimumą gauna iš pamatinės gyvenimo natūralaus vaisingumo metaforos. Iš visų žmogaus veiklų tik darbas, o ne veiksmas ar darymas, yra nesibaigiantis, automatiškai besiplėtojantis, atitinkantis patį gyvenimą ir nepriklausantis nuo valingų sprendimų ar žmogiškai prasmingų tikslų.

Galbūt niekas aiškiau neparodo Marxo mąstymo lygio ir jo aprašymų ištikimybės reiškinių tikrovei kaip tai, kad visą savo teoriją jis pagrindė darbo ir gimdymo, kaip dviejų to paties vaisingo gyvenimo

[50] Edmundo Wilsono formuluotė knygoje *To the Finland Station* (Anchor ed., 1953), bet ši kritika yra žinoma marksistinėje literatūroje.

[51] Žr. toliau sk. VI, § 42.

proceso modusų, samprata. Darbas jam buvo „savo gyvenimo reprodukavimas“, kuris laidavo individo išlikimą, o gimdymas buvo „svetimo gyvenimo“ produkavimas, kuris laidavo rūšies išlikimą[52]. Ši įžvalga yra chronologiškai niekada neužmiršta Marxo teorijos ištaka, kurią jis vėliau plėtojo „abstraktų darbą“ pakeisdamas gyvo organizmo darbo jėga ir darbo perteklių suprasdamas kaip darbo jėgos kiekį, dar išliekantį po to, kai dirbančiojo savęs reprodukavimo priemonės jau pagamintos. Šitaip jis pasiekė patyrimo gelmę, nepasiektą nė vieno iš jo pirmtakų, kuriems kitu požiūriu jis buvo skolingas už beveik visas jo lemtingas įkvepiančias idėjas, ir nepasiektą nė vieno iš jo sekėjų. Savo teoriją, naujųjų amžių teoriją, jis suderino su seniausiomis ir patvariausiomis įžvalgomis dėl darbo prigimties, kurią hebrajų ir klasikinė tradicija traktavo kaip glaudžiai susijusią su gyvenimu kaip gimdymu. Kartu tikroji iš naujo atrasto darbo produktyvumo prasmė pasirodo tik Marxo kūryboje, ir čia ji grindžiama produktyvumo ir vaisingumo tapatybe taip, kad garsusis žmonijos „gamybinių jėgų“ plėtojimasis į „gerų daiktų“ pertekliaus visuomenę tikrai nepaklūsta kitam dėsniui ir nepalenktas jokiai kitai būtinybei, o tik pirmykščiam paliepimui „veiskitės ir dauginkitės“, kuriuo mums tarsi kalbėtų pačios gamtos balsas.

Žmogaus ir gamtos metabolizmo vaisingumas, išaugantis iš natūralaus darbo jėgos pertekliaus, vis dar susijęs su nepaprasta gausa, kurią mes matome visur gamtos ūkyje. Darbo „palaima arba džiaugsmas“ yra žmogiškas būdas patirti gryną palaimą būti gyvam, kuri bendra mums ir visoms gyvoms būtybėms, ir tai netgi vienintelis būdas, kuriuo žmonės irgi gali išlikti ir su pasitenkinimu siūbuoti gamtos nulemtu ciklu triūsdami ir ilsėdamiesi, dirbdami ir vartodami, taip pat laimingai ir be tikslo reguliariai, kaip diena ir naktis bei gyvenimas ir mirtis eina vieni po kitų. Atlygį už sunkų darbą ir rūpestį lemia gamtos vaisingumas, tylus pasitikėjimas, kad tas, kuris „sunkiu triūsu ir rūpesčiu“ atliko savo vaidmenį, lieka gamtos dalimi savo vaikų ir savo vaikų vaikų ateityje. Senasis Testamentas, kuris, ne taip kaip klasikinė antika, gyvenimą laikė šventu ir todėl nei mirties, nei darbo nelaikė blogiu (ir mažiausiai – argu-

[52] *Deutsche Ideologie*, S. 17.

mentu prieš gyvenimą)[53], per patriarchų istorijas parodo, kaip jiems nerūpėjo mirtis, kaip jiems nereikėjo nei individualaus, žemiško nemirtingumo, nei tikrumo savo sielų amžinybe, kaip mirtis ateidavo pas juos pažįstamu nakties ir ramybės pavidalu ir amžinuoju poilsiu „sulaukus seno amžiaus ir metų pilnatvės".

Gyvenimo kaip visumos palaima, glūdinti darbe, niekada negali būti surasta daryme ir neturi būti klaidingai laikoma neišvengiamai trumpais palengvėjimo ir džiaugsmo kerais, kurie išsiveržia užbaigus ir apgaubia laimėjimą. Darbo palaima yra tai, kad pastangos ir pasitenkinimas eina vienas po kito taip glaudžiai kaip pragyvenimo priemonių gamyba ir vartojimas, todėl laimė lydi patį procesą, kaip malonumas lydi sveiko kūno funkcionavimą.

„Didžiausio skaičiaus laimė", kaip mes apibendrinome ir suvulgarinome laimę, kuria visada buvo palaimintas žemiškasis gyvenimas, pamatinę dirbančios žmonijos tikrovę pavertė „idealu". Teisė siekti šios laimės tikrai yra tokia pat nepaneigiama kaip ir teisė gyventi; ji net sutampa su pastarąja. Tačiau ji neturi nieko bendra su sėkme, kuri yra reta, niekada netrunka ilgai ir jos negalima siekti, kadangi sėkmė priklauso nuo pasisekimo ir to,

[53] Niekur Senajame Testamente mirtis nėra „atlygis už nuodėmę". O prakeikimas, kuriuo žmogus buvo ištremtas iš rojaus, nenubaudė jo darbu ir gimdymu; jis tik padarė darbą sunkų, o gimdymą kupiną skausmo. Pasak Pradžios knygos, žmogus (*adam*) buvo sukurtas rūpintis ir prižiūrėti žemę (*adamah*), kaip rodo net pats jos vardas, vyriška „žemės" *adamah* forma (žr. *Pr 2, 5–15*). „Ir *Adam* neprižiūrėjo *adamah* ... ir Jis, Dievas, sukūrė Adomą iš *adamah* dulkių ... Jis, Dievas, paėmė Adomą ir perkėlė į Edeno sodą arti žemės ir ją prižiūrėti" (aš laikausi Martino Buberio ir Franzo Rosenzweigo vertimo, *Die Schrift*, Berlin, n. d.). Žodis, žymintis „žemės arimą", vėliau tapęs žodžiu, žyminčiu darbą hebrajų kalba, *leawod*, turi konotaciją „tarnauti". Prakeikimas (*3, 17–19*) nemini šio žodžio, bet prasmė aiški: tarnyba, kuriai buvo sukurtas žmogus, dabar tapo vergija. Paplitusį populiarų prakeikimo nesupratimą lemia nesąmoningas Senojo Testamento interpretavimas remiantis graikų mąstymu. Šio nesupratimo paprastai išvengia katalikų autoriai. Žr., pavyzdžiui, Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel*, Vol. IV, Part. 2, „Travail, Propriété", 1946, p. 31: „La peine du travail est le résultat du péché original ... L'homme non déchu eût travaillé dans la joie, mais il eût travaillé", arba J. Chr. Nattermann, *Die moderne Arbeit, soziologisch und theologisch betrachtet*, 1953, S. 9. Šiame kontekste įdomu palyginti Senojo Testamento prakeikimą su tariamai panašiu darbo sunkumo aiškinimu Hesiodo veikale. Hesiodas sako, kad dievai, norėdami nubausti žmogų, nuo jo paslėpė gyvenimą (žr. išnašą 8), todėl jis turėjo jo ieškoti, o anksčiau jam aiškiai nereikėjo nieko daryti, tik skinti žemės vaisius laukuose ir nuo medžių. Čia prakeikimas yra ne tik darbo sunkumas, bet ir pats darbas.

ką duoda ir paima atsitiktinumas, nors dauguma „siekiančių laimės“ žmonių vaikosi sėkmės ir padaro save nelaimingus net gavę ją, kadangi jie nori išsaugoti pasisekimą ir juo džiaugtis, tarsi jis būtų neišsenkama „gerų daiktų“ gausa. Nėra ilgai trunkančios laimės, nepriklausomos nuo iš anksto nustatyto skausmingo išsekimo ir malonios regeneracijos ciklo, ir kas sutrikdo šio ciklo pusiausvyrą – skurdas ir vargas, kai išsekus būna bloga, o neatsigaunama, arba dideli turtai bei visiškai pastangų nereikalaująs gyvenimas, kai nuobodulys užima išsekimo vietą ir kai būtinybės, vartojimo ir virškinimo malūnai bejėgį žmogaus kūną mala negailestingai ir iki mirties, – sugriauna tą gaivališką laimę, kurią lemia buvimas gyvam.

Gyvenimo jėga yra vaisingumas. Gyvas organizmas nebūna išsekinamas, kai jis pasirūpina savo reprodukcija, ir jo „perteklius“ glūdi jo potencialiame dauginimesi. Nuoseklus Marxo natūralizmas atskleidė „darbo jėgą“ kaip specifiškai žmogišką modusą gyvenimo jėgos, kuri sugeba sukurti „perteklių“, kaip ir pati gamta. Kadangi jis beveik be išimties domėjosi pačiu procesu, „visuomenės gamybinių jėgų“ procesu, o visuomenės gyvenime, kaip ir kiekvienos gyvūnų rūšies gyvenime, gamyba ir vartojimas visada subalansuoti, klausimas, ar egzistuoja atskiri pasauliški daiktai, kurie ištvers naikinančius gyvenimo procesus, jam apskritai neiškyla. Rūšies gyvenimo požiūriu visų veiklų bendras vardiklis tikrai yra darbas, ir vienintelis likęs skiriamasis kriterijus yra gėrybių, patenkančių į gyvenimo procesą, gausa arba trūkumas. Kai kiekvienas daiktas pasidarė vartojimo objektu, faktas, kad darbo perteklius nepakeičia prigimties, pačių produktų „trumpa trukmė“ praranda bet kokią reikšmę, ir šis praradimas reiškiasi Marxo kūryboje panieka, su kuria jis žvelgia į savo pirmtakų nustatytas produktyvaus ir neproduktyvaus arba kvalifikuoto ir nekvalifikuoto darbo skirtis.

Priežastis, kodėl Marxo pirmtakai negalėjo atsikratyti šių skirčių, kurios iš esmės yra ekvivalentiškos fundamentalesnei darymo ir darbo skirčiai, buvo ne mažesnis jų „moksliškumas“, o tai, kad jie dar rašė pripažindami privačios nuosavybės ar bent jau nacionalinio turto individualaus pasisavinimo prielaidą. Nuosavybei sukurti paprastos gausos niekada negali pakakti; darbo produktai netampa tvaresni dėl jų gausos ir negali būti „sukaupti“ ir saugomi, kad taptų žmogaus nuosavybės dalimi; priešingai, jie veikiausiai išnyks juos pasisavinant arba „pražus be naudos“, jeigu nebus suvartoti „prieš jiems sugendant“.

15. Nuosavybės ir turto privatumas

Iš pirmo žvilgsnio tikrai privalo atrodyti keista, kad teorija, kuri taip įtikinamai baigėsi bet kokios nuosavybės panaikinimu, turėjo prasidėti nuo teorinio privačios nuosavybės pateisinimo. Tačiau šis keistumas šiek tiek sušvelnės prisiminus labai polemišką naujųjų amžių domėjimosi nuosavybe aspektą: nuosavybės teisės buvo atvirai ginamos priešinant jas bendrajai sričiai ir valstybei. Kadangi jokia politinė teorija iki socializmo ir komunizmo teorijos nesiūlė įsteigti visiškai jokios nuosavybės neturinčios visuomenės ir jokia vyriausybė iki XX a. neparodė rimtų polinkių eksproprijuoti savo piliečių nuosavybę, naujosios teorijos veikiausiai negalėjo skatinti poreikis apsaugoti nuosavybės teises nuo galimo valstybės administracijos įsikišimo. Esmė ta, kad tada, ne taip kaip dabar, kai visos nuosavybės teorijos aiškiai gynybinės, ekonomistai apskritai nebuvo nusiteikę gynybiškai, bet, priešingai, jie buvo atvirai priešiški visai valdžios sričiai, kuri geriausiu atveju buvo laikoma „neišvengiamu blogiu“ ir „žmogaus prigimties atspindžiu“[54], o blogiausiu atveju – parazitu kitais požiūriais sveikame visuomenės gyvenime[55]. Tai, ką naujieji amžiai taip karštai gynė, niekada nebuvo pati nuosavybė, bet buvo nevaržomas siekis daugiau turto arba daugiau pasisavinti; gyvenimo, visuomenės gyvenimo vardu buvo kovojama su visomis institucijomis, gynusiomis „negyvą“ bendro pasaulio pastovumą.

Nėra abejonės, kad jei natūralus gyvenimo procesas vyksta kūne, nėra betarpiškiau su gyvenimu susijusios veiklos negu darbas. Locke'as negalė-

[54] Visi naujųjų amžių autoriai sutarė, kad „geroji“ ir „produktyvioji“ žmogaus prigimties pusė atsispindi visuomenėje, o jos sugedimas daro būtiną valdžią. Thomas Paine'as konstatavo: „Visuomenę kuria mūsų norai, o valdžią – mūsų sugedimas; pirmoji padeda mūsų laimei pozityviai, suvienydama mūsų meilės jausmus, antroji padeda negatyviai, apribodama mūsų ydas. ...Visuomenė kiekvienoje valstybėje yra palaima, bet valdžia net geriausioje valstybėje yra neišvengiamas blogis“ (*Common Sense*, 1776). Arba Madisonas: „Tačiau kas yra pati valdžia, jei ne didžiausias žmogaus prigimties atspindys? Jei žmonės būtų angelai, nebūtų reikalinga jokia valdžia. Jei angelai valdytų žmones, nebūtų reikalinga nei išorinė, nei vidinė kontrolė“ (*The Federalist*, Modern Library ed., p. 337).

[55] Pavyzdžiui, tokia buvo nuomonė Adamo Smitho, kuris labai piktinosi „vieša valdžios ekstravagancija“: „Visos ar beveik visos metinės pajamos daugumoje šalių panaudojamos neproduktyvioms rankoms išlaikyti“ (*op. cit.*, I, 306).

jo likti patenkintas nei tradiciniu darbo aiškinimu, kad darbas esąs natūralus ir neišvengiamas skurdo padarinys ir niekada nebūna jo panaikinimo priemonė, nei tradiciniu nuosavybės kilmės aiškinimu, grindžiamu įsigijimu, nukariavimu ar pradiniu bendro pasaulio padalijimu[56]. Jis iš tikrųjų domėjosi pasisavinimu, ir tai, ką jis surado, buvo pasaulį pasisavinanti veikla, kurios privatumas tuo pačiu metu turi būti neabejojamas ir nediskutuojamas.

Žinoma, nėra nieko privatesnio už gyvenimo proceso kūniškąsias funkcijas, taip pat jo vaisingumą, ir visai verta pažymėti, kad keletas atvejų, kai net „socializuota žmonija" gerbia ir primeta griežtą privatumą, siejasi kaip tik su tokiomis veiklomis, kurios nulemtos paties gyvenimo proceso. Iš šių veiklų darbas, kadangi jis yra veikla, o ne tik funkcija, galima sakyti, yra mažiausiai privatus, vienintelė veikla, kurios, kaip mes jaučiame, nereikia slėpti; tačiau jis vis dar gana artimas gyvenimo procesui, kad argumentas už pasisavinimo privatumą būtų įtikinamas, kitaip negu visai kitoks argumentas už nuosavybės privatumą[57]. Locke'as pagrindė privačią nuosavybę privačiausiai turimu daiktu, būtent žmogaus savo paties „asmens nuosavybe", t. y. savo kūno nuosavybe[58]. „Mūsų kūno darbas ir mūsų rankų dirbinys" tapo tuo pačiu dalyku, kadangi abu yra „priemonės" „pasisavinti" tai, ką „Dievas davė visiems žmonėms". Ir šios priemonės, kūnas ir rankos, ir burna, yra natūralūs pasisavintojai, kadangi jie „nepriklauso visai žmonijai", bet yra duoti kiekvienam žmogui privačiai naudotis[59].

[56] Neabejotina, jog „iki 1690 m. niekas nesuprato, kad žmogus turi prigimtinę teisę į nuosavybę, sukurtą jo darbu; po 1690 m. ši idėja tapo socialinio mokslo aksioma" (Richard Schlatter, *Private Property: The History of an Idea*, 1951, p.156). Darbo ir nuosavybės sąvokos net buvo nesuderinamos, tuo tarpu darbas ir skurdas (*ponos* ir *penia*, *Arbeit* ir *Armut*) buvo susiję ta prasme, kad veikla, atitinkanti skurdo statusą, buvo darbas. Todėl Platonas, manęs, kad dirbantys vergai yra „blogi", kadangi jie nėra juose esančios gyvulinės dalies šeimininkai, beveik tą patį pasakė apie skurdo statusą. Skurdžius „nėra savo paties šeimininkas" (*penēs ōn kai heautou mē kratōn*, in *Seventh Letter*, 351 A). Niekas iš klasikinių autorių niekada negalvojo apie darbą kaip apie galimą turto šaltinį. Pasak Cicerono – o jis veikiausiai tik apibendrina savo amžininkų nuomonę, – nuosavybė atsiranda arba dėl ankstesnio valdymo, arba dėl pergalės, arba dėl teisinio padalinimo (*aut vetere occupatione aut victoria aut lege*, in *De officiis*, I, 21).

[57] Žr. § 8 anksčiau.

[58] Locke, *op. cit.*, 26.

[59] *Ibid.*, 25.

Kaip Marxas turėjo sugalvoti gamtinę jėgą, kūno „darbo jėgą", kad paaiškintų darbo našumą ir vis spartėjantį turto gausėjimą, Locke'as, nors ne taip aiškiai, turėjo susieti nuosavybę su natūralia pasisavinimo pradžia, kad priverstų išnykti tas stabilias, pasauliškas ribas, kurios „atitveria" kiekvieno asmens privačiai turimą pasaulio dalį „nuo to, kas bendra"[60]. Marxas vis dar, kaip ir Locke'as, norėjo matyti turto gausėjimą kaip gamtinį procesą, automatiškai paklūstantį savo dėsniams ir nepriklausomą nuo valingų sprendimų ir tikslų. Jeigu šiame procese apskritai turėjo dalyvauti kokia nors žmogaus veikla, tai galėjo būti tik kūno „veikla", kurios natūralaus funkcionavimo negalima sustabdyti, net jeigu norima tai padaryti. Sustabdyti šias „veiklas" iš tikrųjų reiškia sunaikinti prigimtį, ir visiems naujiesiems amžiams, nesvarbu, ar jie tvirtai pripažįsta privačios nuosavybės instituciją, ar ją traktuoja kaip kliūtį, trukdančią turtėti, turtėjimo stabdymas arba kontrolė prilygo bandymui sugriauti patį visuomenės gyvenimą.

Naujųjų amžių raida ir atsiradimas visuomenės, kurioje privačiausia iš visų žmogaus veiklų, darbas, tapo vieša ir jai buvo leista sukurti savo bendrą sritį, gali sukelti abejonių, ar pats nuosavybės, kaip privačiai turimos vietos pasaulyje, egzistavimas gali atsilaikyti prieš nepaliaujamą turto gausėjimą. Bet vis dėlto tiesa, kad pats nuosavybės privatumas, t. y. visiška jos nepriklausomybė „nuo bendrumo", negali būti geriau laiduojama negu nuosavybę paverčiant pasisavinimu arba interpretuojant ją kaip „aptvėrimą nuo bendrumo", kada ji laikoma kūno veiklos rezultatu, „produktu". Šiuo aspektu kūnas tikrai tampa visos nuosavybės kvintesencija, kadangi jis yra vienintelis daiktas, kuriuo negalima dalintis, net jei to būtų norima. Faktiškai nėra nieko mažiau bendro ir mažiau perteikiamo, todėl saugiau slepiančio nuo viešosios srities matomumo ir girdimumo, negu tai, kas vyksta kūne, jo malonumai ir skausmai, jo darbas ir vartojimas. Kartu niekas radikaliau neišmeta iš pasaulio negu susitelkimas tik prie kūno gyvenimo, susitelkimas, primetamas žmogui vergovės arba ypatingo nepakeliamo skausmo. Kas nori – nesvarbu dėl kokios priežasties – žmogaus egzistenciją padaryti visiškai „privačią", nepriklausomą nuo pasaulio ir suvokiančią tik savo gyvastį, savo argumentus turi pagrįsti šiais patyrimais; ir kadangi negailestingas vergų darbo sunkumas yra ne „natūralus", o sukurtas žmogaus ir prieš-

[60] *Ibid.*, 31.

tarauja natūraliam vaisingumui *animal laborans*, kurio jėga nėra išeikvojama ir kurio laikas nėra suvartojamas, kai jis reprodukuoja savo paties gyvenimą, „natūralus" patyrimas, grindžiantis stoišką arba epikūrietišką nepriklausomybę nuo pasaulio, yra ne darbas ar vergija, bet skausmas. Laimė, pasiekta atsiskyrus nuo pasaulio ir patiriama privačiame gyvenime, niekada negali būti kas nors kita, o tik garsusis „skausmo nebuvimas"; su tokiu apibrėžimu turi sutikti visos nuoseklaus sensualizmo atmainos. Hedonizmas, doktrina, kad realūs būna tik kūno pojūčiai, yra pati radikaliausia nepolitinio, visiškai privataus gyvenimo būdo forma, tikras Epikūro priesako *lathe biōsas kai mē politeuesthai* („gyvenk slapčia ir nesirūpink pasauliu") įgyvendinimas.

Įprastu atveju skausmo nebuvimas yra tik kūniška sąlyga patirti pasaulį; tik jei kūnas nėra suerzintas ir dėl suerzinimo nublokštas į save, mūsų kūniškos juslės gali funkcionuoti normaliai, pagauti tai, kas joms duota. Skausmo nebuvimas paprastai „jaučiamas" tik trumpu tarpiniu laikotarpiu tarp skausmo ir neskausmo, o pojūtis, atitinkantis sensualistų sampratą, yra skausmo palengvėjimas, o ne jo nebuvimas. Šio pojūčio intensyvumas neabejotinas, jam tikrai prilygsta tik paties skausmo pojūtis[61]. Dvasinės pastangos, kurių reikalauja filosofijos, dėl įvairių prie-

[61] Man atrodo, kad kai kurie švelnios ir dažnokos priklausomybės nuo vaistų atvejai, kurie paprastai smerkiami dėl įprotį formuojančių vaistų savybių, galimas daiktas, atsiranda dėl noro pakartoti vieną kartą patirtą išsilaisvinimo nuo skausmo malonumą ir jį lydintį intensyvų euforijos jausmą. Pats reiškinys buvo gerai žinomas antikoje, o šiuolaikinėje literatūroje aš radau tik vieną pasakojimą, galintį paremti mano prielaidą, – žr. Isak Dinesen „Converse at Night in Copenhagen" (*Last Tales*, 1957, p. 338 ff.), kur „skausmo atsikratymą" ji priskiria „trims tobulos laimės rūšims". Jau Platonas ginčijasi su tais, kurie, „kai jie iš kančios pereina į tarpinę būseną, tada jie būna įsitikinę, jog pasiekė malonumo pilnatvę ir džiaugsmą" (*Valstybė*, 585a), bet pripažįsta, kad šitie „mišrūs malonumai", kurie eina po skausmo ar nepritekliaus, yra intensyvesni negu gryni malonumai, tokie kaip puikus kvapas ar geometrinių figūrų kontempliavimas. Gana keista, kad šią problemą sujaukė hedonistai, nenorėję pripažinti, jog išsilaisvinimo nuo skausmo malonumas stipresnis negu „grynas malonumas", o ką jau kalbėti apie paprastą skausmo nebuvimą. Štai Ciceronas kaltino Epikūrą už tai, kad jis supainiojo paprastą skausmo nebuvimą su malonumu, kurį sukelia išsilaisvinimas nuo jo (žr. V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, p. 252 ff.). O Lukrecijus sušuko: „Ar nematai, kad gamta reikalauja tik dviejų dalykų – kūno, laisvo nuo skausmo, ir proto, išlaisvinto nuo rūpesčio ...?" (*The Nature of the Universe*. Penguin ed., p. 60).

žasčių norinčios „išlaisvinti“ žmogų iš pasaulio, visada yra vaizduotės aktas, kai paprastas skausmo nebuvimas patiriamas ir sutikrovinamas kaip išlaisvinimo nuo skausmo jausmas[62].

Šiaip ar taip, skausmas ir jį lydintis išsilaisvinimo nuo jo patyrimas yra vieninteliai jusliniai patyrimai, kurie tokie nepriklausomi nuo pasaulio, kad juose neglūdi jokio pasaulio daikto patyrimas. Skausmas, sukeltas kardo, ar kutenimas, sukeltas plunksnos, tikrai man nieko nepasako apie kardo ar plunksnos[63] kokybę ar net jų pasaulišką egzistavimą. Tik nenugalimas nepasitikėjimas žmogaus juslių sugebėjimu adekvačiai patirti pasaulį – ir šis nepasitikėjimas yra visos naujųjų amžių filosofijos ištaka – gali paaiškinti keistą ir net absurdišką pasirinkimą

[62] Brochard'as (*op. cit.*) pateikia puikią vėlyvosios antikos filosofijos, ypač Epikūro, santrauką. Galimybė panerti į nepajudinamą juslinę laimę glūdi sielos sugebėjime „ištrūkti į laimingesnį pasaulį, kurį ji sukuria, todėl, padedama vaizduotės, ji visada gali įtikinti kūną patirti tą patį malonumą, kurį jis kartą patyrė“ (p. 278 ir 294 ff.).

[63] Visoms teorijoms, neigiančioms juslių sugebėjimą perteikti pasaulio tikrovę, būdinga tai, kad regėjimo jos nebelaiko aukščiausia ir kilniausia jusle ir pakeičia jį lytėjimu ar skoniu, kurie iš tikrųjų yra asmeniškiausios juslės, t. y. tokios, kuriomis kūnas, suvokdamas objektą, pirmiausia jaučia save. Visi mąstytojai, neigiantys išorinio pasaulio realumą, sutiktų su Lukrecijumi, kuris pasakė: „Juk lytėjimas ir niekas kitas, išskyrus lytėjimą (viską, ką žmonės vadina šventu), yra visų mūsų kūno juslių esmė“ (*op. cit.*, p. 72). Tačiau to nepakanka; lytėjimas ar skonis nesuerzintame kūne vis dar duoda pernelyg daug pasaulio tikrovės: kai aš valgau braškes, aš skanauju braškes, o ne patį skonį, arba, paėmus pavyzdį iš Galileo, kai „aš padedu ranką pirma ant marmurinės statulos, po to ant gyvo žmogaus“, aš suvokiu marmurą ir gyvą kūną, o ne savo ranką, kuri juos liečia. Todėl Galileo, kai jis nori parodyti, kad antrinės kokybės, pavyzdžiui, spalvos, skoniai ir kvapai, yra „ne kas kita kaip paprasčiausi vardai, esantys vien tik jusliame kūne“, turi atsisakyti savo pavyzdžio ir prabyla apie pojūtį, kurį sukelia kutenimas plunksna, ir prieina išvadą: „Aš tikrai tikiu, kad kaip tik panašiai ir ne labiau egzistuoja įvairios savybės, kurios priskiriamos gamtiniams kūnams, pavyzdžiui, skoniai, kvapai, spalvos ir kitos“ (*Il Saggiatore*, in *Opere*, IV, 333 ff.; vertimas cituojamas iš: E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Science*, 1932).

Šis argumentas gali pasiremti tik jusliniais patyrimais, kai kūnas yra aiškiai atblokštas į save ir todėl, galima sakyti, išstumtas iš pasaulio, kuriame jis paprastai juda. Juo stipresnis vidinis kūniškas pojūtis, tuo patikimesnis tampa šis argumentas. Descartes'as, argumentuodamas tą patį dalyką, sako štai ką: „Vienas kardo, prakertančio kur nors mums odą, judesys sukelia mums skausmą, nors mes ir neįsivaizduojame, koks tas judesys ir kokios formos kardas. Ir, žinoma, mūsų supratimas apie šitą skausmą nuo jį sukėlusio kardo judesio arba nuo prakirstos kūno vietos skiriasi ne mažiau už supratimą apie spalvą, kvapą ir skonį“ (*Filosofijos pradai*, 1978, p. 319).

remtis kaip viso juslinio patyrimo pavyzdžiais tokiais reiškiniais, kurie, kaip skausmas arba kutenimas, aiškiai neleidžia mūsų juslėms funkcionuoti normaliai ir iš jų kildinti „antrinių" ir net „pirminių" savybių subjektyvumo. Jei mes neturėtume kitų juslinių potyrių, išskyrus tuos, kai kūnas junta save, išorinio pasaulio tikrumas ne tik būtų abejotinas, bet mes netgi neturėtume jokio supratimo, kad pasaulis apskritai egzistuoja.

Vienintelė veikla, kuri griežtai atitinka nepasauliškumo patirtį, ar veikiau pasaulio praradimą patiriant skausmą, yra darbas, kai žmogaus kūnas, kad ir ką veiktų, irgi bloškiamas į patį save, prie nieko nesusitelkia, išskyrus savo paties gyvastį, ir lieka įkalintas savo metabolizme su gamta, niekada netranscenduoja savęs arba neišlaisvina savęs iš besikartojančio savo paties funkcionavimo ciklo. Anksčiau minėjome dvejopą skausmą, susijusį su gyvenimo procesu, kuriam kalba turi tik vieną žodį ir kuris, pasak Biblijos, buvo užkrautas ir žmogaus gyvenimui, – tai skausmingos pastangos, susijusios su savo gyvenimo ir rūšies gyvenimo reprodukavimu. Jei šios skausmingos gyvenimo ir vaisingumo pastangos būtų tikrasis nuosavybės šaltinis, tada šios nuosavybės privatumas būtų tikrai toks nepasauliškas kaip ir su niekuo nepalyginamas kūno turėjimo ir skausmo patyrimo privatumas.

Tačiau šis privatumas, kadangi jis iš esmės yra pasisavinimo privatumas, jokiu būdu nėra tai, ką Locke'as – jis iš esmės vis dar rėmėsi ikimoderniosios tradicijos sampratomis – suprato kaip privačią nuosavybę. Kad ir koks būtų jos šaltinis, ši nuosavybė jam vis dar buvo „atitvėrimas nuo to, kas bendra", t. y. pirmiausia vieta pasaulyje, kuriame tai, kas privatu, gali būti paslėpta ir apsaugota nuo viešosios srities. Būdama tokia, nuosavybė tebebuvo susieta su bendru pasauliu net tada, kai gausėjantis turtas ir pasisavinimas pradėjo kelti grėsmę bendro pasaulio išlikimui. Nuosavybė ne stiprina, bet veikiau švelnina darbo proceso atsietumą nuo pasaulio, nes ji pasauliškai saugi. Tuo pačiu procesinį darbo pobūdį, negailestingumą, kuriuo gyvenimo procesas skatina ir stumia darbą, stabdo nuosavybės įsigijimas. Savininkų visuomenėje, besiskiriančioje nuo dirbančiųjų ar tarnautojų visuomenės, žmogus labiausiai rūpinasi vis dar pasauliu ir nerimauja dėl jo, o ne natūraliu pertekliumi ar grynai gyvybinėmis reikmėmis.

Viskas darosi kitaip, kai svarbiausiu interesu tampa nebe nuosavybė, bet turto gausėjimas ir pats kaupimo procesas. Šis procesas gali būti toks pat begalinis kaip rūšies gyvenimo procesas, o patį jo begalinumą nuolat

paneigia ir pertraukia nepatogus faktas, kad privatūs individai negyvena visą laiką ir nedisponuoja begaliniu laiku. Tik jei visuomenės kaip visumos gyvenimas, o ne riboti individų gyvenimai laikomi kaupimo proceso gigantišku subjektu, šis procesas gali vykti visiškai laisvai ir visa sparta, jo netrikdo apribojimai, kuriuos primeta individuali gyvenimo trukmė ir individualiai turima nuosavybė. Tik kai žmogus veikia nebe kaip individas, susirūpinęs tik savo paties išlikimu, o kaip „rūšies narys", *Gattungswesen*, kaip sakydavo Marxas, tik kai individualaus gyvenimo reprodukavimas įtrauktas į žmonijos gyvenimo procesą, „suvisuomenintos žmonijos" kolektyvinis gyvenimo procesas gali skleistis pagal jo paties „būtinumą", t. y. išlaisvinti dvejopą jo vaisingumo automatizmą – gyvenimų dauginimą ir jiems reikalingų gėrybių gausinimą.

Tai, kad Marxo darbo filosofija buvo sukurta tuo metu, kai devynioliktame amžiuje buvo sukurtos evoliucijos ir vystymosi – vieningo gyvenimo proceso nuo žemiausių organinės gyvybės formų iki žmogiško gyvūno atsiradimo natūralios evoliucijos ir žmonijos kaip visumos gyvenimo proceso istorinės raidos – teorijos, yra stulbinamas sutapimas, ir tai anksti pastebėjo Engelsas, pavadinęs Marxą „istorijos Darwinu". Visos šios įvairių mokslų – ekonomikos, istorijos, biologijos, geologijos – teorijos vartoja proceso sąvoką, kuri faktiškai buvo nežinoma iki naujųjų amžių. Kadangi procesų atradimas gamtos moksluose sutapo su introspekcijos atradimu filosofijoje, visai natūralu, kad mūsų vidinis biologinis procesas turėjo tapti naujos sąvokos modeliu; iš introspekcinio patyrimo mes nežinome jokio kito proceso, išskyrus gyvenimo procesą mūsų kūnuose, ir vienintelė veikla, į kurią mes galime jį išversti ir kuri jį atitinka, yra darbas. Taigi gali atrodyti beveik neišvengiama, kad produktyvumo tapatinimą su vaisingumu, būdingą naujųjų amžių darbo filosofijai, turėjo perimti įvairios gyvenimo filosofijos, kurios remiasi tuo pačiu tapatumu[64]. Skirtumas tarp

[64] Tą ryšį miglotai suvokė Bergsono mokiniai Prancūzijoje (ypač žr. Édouard Berth, *Les méfaits des intellectuels*, 1914, ch. 1, ir Georges Sorel, *D'Aristote à Marx*, 1935). Tai pačiai mokyklai priklauso italų mokslininko Adriano Tilgherio veikalas (*op. cit.*), kuriame pabrėžiama, kad darbo idėja yra svarbiausia ir yra naujos gyvenimo sąvokos ir vaizdinio raktas (angl. leid., p. 55). Bergsono mokykla, kaip ir jos mokytojas, idealizuoja darbą prilygindama jį darymui ir gaminimui. Tačiau panašumas tarp biologinio gyvenimo variklio ir Bergsono *élan vital* yra stulbinamas.

ankstesnių darbo teorijų ir vėlesnių gyvenimo filosofijų daugiausia yra tas, kad pastarosios išleido iš akių vienintelę veiklą, būtiną gyvenimo procesui palaikyti. Tačiau net šis praradimas, atrodo, atitinka faktišką istorinę raidą, kuri darbą padarė daug lengvesnį negu kada nors anksčiau, o todėl net panašesnį į automatiškai funkcionuojantį gyvenimo procesą. Amžių sandūroje (su Nietzsche ir Bergsonu) „visų vertybių kūrėju" buvo paskelbtas gyvenimas, o ne darbas, ir šis gyvenimo proceso gryno dinamizmo šlovinimas pašalino iniciatyvos minimumą, būdingą net toms veikloms, kurias, kaip darbą ir gimdymą, primeta žmogui būtinybė.

Tačiau nei milžiniškas vaisingumo augimas, nei šio proceso suvisuomeninimas, tai yra individualaus žmogaus, kaip jo subjekto, pakeitimas visuomene ar kolektyvine žmonija, iš kūno procesų, kuriais reiškiasi pats gyvenimas, ar iš darbo veiklos negali pašalinti griežto ir net žiauraus privatumo. Nei gėrybių gausa, nei laiko, realiai praleidžiamo dirbant, sutrumpėjimas nepadeda sukurti bendro pasaulio, o eksproprijuotas *animal laborans* tampa ne mažiau privatus todėl, kad iš jo buvo atimta jo paties privati vieta, paslėpta ir apsaugota nuo bendrosios srities. Marxas teisingai numatė – nors nepagrįstai džiūgaudamas – viešosios srities „nunykimą" netrikdomos „visuomenės gamybinių jėgų" plėtros sąlygomis, ir jis buvo taip pat teisus, t. y. nuoseklus, savo žmogaus kaip *animal laborans* koncepcijos požiūriu, kai numatė, kad „socializuoti žmonės" savo laisvę nuo darbo iššvaistys toms griežtai privačioms ir iš esmės nepasauliškoms veikloms, kurias mes dabar vadiname „hobiais"[65].

16. Darymo instrumentai ir darbo pasidalijimas

Nelaimė, atrodo, kad gyvenimo sąlygų, duotų žmogui, prigimtyje glūdi tai, kad vienintelis galimas žmogaus darbo jėgos vaisingumo pranašumas yra jos sugebėjimas patenkinti vieno žmogaus ar vienos šeimos gyvybines

[65] Komunistinėje ar socialistinėje visuomenėje visos profesijos, galima sakyti, taptų hobiais: nebebūtų tapytojų, o tik žmonės, kurie tarp kitų dalykų savo laiką skirtų ir tapybai; „žmogų įgalina šiandien daryti viena, o rytoj – kita, iš ryto medžioti, popiet žvejoti, vakare prižiūrėti gyvulius, po vakarienės – kritikuoti, – kaip širdis geidžia, – nepasidarant dėl to medžiotoju, žveju, piemeniu arba kritiku" (*Vokiečių ideologija*, p. 29).

reikmes. Darbo produktai, metabolizmo tarp žmogaus ir gamtos produktai nepasilieka pasaulyje pakankamai ilgai, kad taptų jo dalimi, o pati darbinė veikla, skirta tik gyvenimui ir jam palaikyti, užmiršta pasaulį tiek, kad tampa nepasauliška. *Animal laborans*, varomas savo kūno poreikių, šio kūno nenaudoja taip laisvai, kaip *homo faber* naudoja savo rankas, savo pirmapradžius įrankius, dėl ko Platonas teigė, kad darbininkai ir vergai yra ne tik pavaldūs būtinybei ir nesugeba būti laisvi, bet kartu nepajėgia valdyti savo „gyvuliškos" dalies[66]. Dirbančiųjų masių visuomenę, kokią Marxas turėjo galvoje kalbėdamas apie „suvisuomenintą žmoniją", sudaro žmonių rūšies nepasauliški egzemplioriai, ar jie būtų namų ūkio vergai, įstumti į savo padėtį kitų prievartos, ar laisvi, savo noru atliekantys savo funkcijas.

Žinoma, šis *animal laborans* nepasauliškumas visiškai skiriasi nuo aktyvaus pabėgimo iš pasaulio viešumo, kurį mes randame „gerų darbų" veikloje. *Animal laborans* ne pabėga iš pasaulio, o yra iš jo išstumiamas, kiek jis įkalinamas savo paties kūno privatume, prikaustomas tenkinti savo poreikius, kai niekas negali dalyvauti ir to niekas negali visiškai perteikti. Tai, kad vergija ir ištrėmimas į namų ūkį apskritai sąlygojo visų dirbančiųjų socialinę padėtį iki naujųjų amžių, pirmiausia lėmė pati žmogaus būklė; gyvenimas, kuris visoms kitoms gyvūnų rūšims yra pati jų būties esmė, tampa našta žmogui dėl jo įgimtos „antipatijos tuštumui"[67]. Ši našta yra tuo sunkesnė, kad nė vienas iš vadinamųjų „aukštesnių troškimų" nėra toks primygtinis ir iš tikrųjų jie primetami žmogui būtinybės kaip elementarūs gyvenimo poreikiai. Vergovė tapo dirbančiųjų klasių socialine padėtimi, kadangi buvo jaučiama, kad ji yra natūrali paties gyvenimo sąlyga. *Omnis vita servitium est*[68].

Biologinio gyvenimo našta, užgožianti ir praryjanti specifiškai žmogišką laiko tarpsnį tarp gimimo ir mirties, gali būti pašalinta tik pasitelkiant tarnus, o svarbiausia senovės vergų funkcija, ko gero, buvo nešti vartojimo naštą namų ūkyje, o ne gaminti visuomenei apskritai[69]. Priežas-

[66] *Valstybė*, 590c.

[67] Veblen, *op. cit.*, p. 33.

[68] Seneca, *De tranquillitate animae*, II, 3.

[69] Žr. puikią Winstono Ashley'io analizę darbe *The Theory of Natural Slavery, according to Aristotle and St. Thomas* (Dissertation, University of Notre Dame, 1941, ch. 5). Jis teisingai pabrėžia: „Todėl visai nesuprastume Aristotelio argumento tikėdami, kad vergus jis laikė visuotinai būtinais tik kaip gamybos įrankius. Jis veikiau pabrėžia, kad jie būtini vartojimui".

tis, dėl kurios vergų darbas galėjo atlikti tokį didžiulį vaidmenį senovės visuomenėse ir dėl kurios jo švaistūniškumas ir neproduktyvumas nebuvo suprasti, yra ta, kad senovinis miestas-valstybė pirmiausia buvo „vartojimo centras“, ne taip kaip viduramžių miestai, kurie daugiausia buvo gamybos centrai[70]. Gyvenimo naštos nuėmimo nuo visų piliečių pečių kaina buvo didžiulė ir jokiu būdu nebuvo tik prievartinė neteisybė, vieną dalį žmonijos nubloškusi į skausmo ir būtinybės tamsą. Kadangi ši tamsa yra natūrali, būdinga žmogaus būklei – tik prievartos aktas, kai viena grupė žmonių bando nusikratyti grandinių, visus mus rišančių prie skausmo ir būtinybės, yra sukurtas žmogaus, – kaina už absoliučią laisvę nuo būtinybės yra tam tikra prasme pats gyvenimas ar veikiau realaus gyvenimo pakeitimas jo pakaitalu. Vergijos sąlygomis pasaulio galiūnai net savo jusles galėjo naudoti per tarpininkus; jie galėjo „matyti ir girdėti per savo vergus“, kaip šį dalyką išreiškė Herodoto vartota graikų idioma[71].

Elementariausiu lygmeniu „triūsas ir vargas“ įgyjant gyvenimui būtinų dalykų ir patiriami malonumai juos „inkorporuojant“ yra taip glaudžiai susiję biologiniame gyvenimo cikle, kurio sugrįžtantis ritmas sąlygoja unikalų ir linijinį žmogaus gyvenimo judėjimą, kad tobulas darbo skausmo ir pastangų pašalinimas ne tik atimtų iš biologinio gyvenimo jo natūraliausius malonumus, bet iš specifiškai žmogiško gyvenimo atimtų jo gyvumą ir vitališkumą. Žmogaus būklė yra tokia, kad skausmas ir pastangos yra ne tik simptomai, kuriuos galima pašalinti nepakeičiant paties gyvenimo, ko gero, jie yra būdai, kuriais pats gyvenimas kartu su būtinybe, prie kurios yra pririštas, leidžia save pajusti. Mirtingiesiems „lengvas dievų gyvenimas“ būtų negyvas gyvenimas.

Juk mūsų pasitikėjimas gyvenimo tikrumu ir pasaulio tikrumu yra ne tas pat. Pastarasis kyla pirmiausia iš pasaulio, kuris yra daug aukštesnis už mirtingą gyvenimą, tvarumo ir pastovumo. Jei kas žinotų, kad pasaulis pa-

[70] Max Weber, „Agrarverhältnisse im Altertum“, *Gesammelte Aufsätze zur Social- und Wirtschaftsgeschichte*, 1924, S. 13.

[71] Pavyzdžiui, Herodotas, I,113: *eide te dia toutōn*, ir *passim*. Panašiai kalba Plinijus, *Naturalis historia*, XXIX, 19: *alienis pedibus ambulamus; alienis oculis agnoscimus; aliena memoria salutamus; aliena vivimus opera* (cituojama pagal R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, 1928, p. 26). „Mes vaikščiojame svetimomis kojomis; mes matome svetimomis akimis; mes atpažįstame ir sveikiname žmones svetima atmintimi; mes gyvename iš svetimo darbo.“

sibaigs kartu su jo mirtimi ar tuoj po jos, pasaulis prarastų visą savo realumą, kaip nutiko ankstyviesiems krikščionims, nes jie buvo įsitikinę, kad jų eschatologiniai lūkesčiai tuojau pat išsipildys. Priešingai, pasitikėjimas gyvenimu beveik be išimties priklauso nuo intensyvumo, kuriuo gyvenimas yra jaučiamas, nuo poveikio, kuriuo jis leidžia save pajusti. Tas intensyvumas yra toks didelis ir jo jėga tokia pirmapradė, kad ten, kur jis vyrauja, palaimoje ar liūdesyje, jis užtemdo visą kitą pasaulio tikrovę. Dažnai buvo pastebima, kad turtingųjų gyvenimas praranda vitališkumą, artumą gamtos „geriems daiktams", kad jis praranda tai, ką laimi iš rafinuotumo, jautrumo gražiems pasaulio daiktams. Iš tikrųjų žmogaus sugebėjimas gyventi pasaulyje visada implikuoja sugebėjimą transcenduoti paties gyvenimo procesus ir susvetimėti jiems, o vitališkumas ir gyvumas gali būti išsaugoti tik tiek, kiek žmonės pasiryžę prisiimti gyvenimo triūsą, naštą ir rūpestį.

Tiesa, kad didžiulis mūsų darbo įrankių patobulinimas – nebylūs robotai, su kuriais *homo faber* atėjo į pagalbą *animal laborans*, kitokie negu žmogiški kalbantys instrumentai (*instrumentum vocale*, kaip buvo vadinami vergai senovės namų ūkyje), kuriuos veiksmo žmogus turėjo valdyti ir engti, kai jis norėdavo išlaisvinti *animal laborans* nuo jo naštos, – dvejopą gyvenimo darbą – pastangas jį išlaikyti ir gimdymo skausmą – padarė lengvesnį ir mažiau skausmingą negu kada nors anksčiau. Žinoma, dėl to iš darbinės veiklos neišnyko prievarta arba iš žmogaus gyvenimo – priklausomybė nuo poreikio ir būtinybės. Bet ne taip kaip vergų visuomenėje, kurioje būtinybės „prakeikimas" liko gyva tikrovė, kadangi vergo gyvenimas kasdien liudijo faktą, kad „gyvenimas yra vergija", ši sąlyga nebėra visiškai akivaizdi, o jos neakivaizdumas padarė ją daug sunkiau pastebimą ir prisimenamą. Pavojus čia aiškus. Žmogus negali būti laisvas, jei jis nežino, kad yra palenktas būtinybei, nes laisvę jis visada išsikovoja tęsdamas niekada visiškai nepavykstančias pastangas išsilaisvinti iš būtinybės. Ir nors gali būti tiesa, kad jo stipriausias impulsas šitaip išsilaisvinti kyla iš jo „antipatijos tuštumui", visai tikėtina, kad šis impulsas gali būti silpnesnis, kai šis „tuštumas" pasirodo lengvesnis, kai prireikia mažiau pastangų. Juk vis dar įmanoma, kad jau įvykę didžiuliai pramonės revoliucijos pokyčiai ir būsimi net didesni atominės revoliucijos pokyčiai bus pasaulio, o ne žmogaus gyvenimo žemėje pamatinės būklės pokyčiai.

Įrankiai ir instrumentai, kurie gali smarkiai palengvinti darbo pastangas, yra ne darbo, o darymo produktai; jie nesusiję su vartojimo

procesu, bet yra naudojamų daiktų pasaulio dalis. Jų vaidmuo, kad ir koks jis galėtų būti reikšmingas bet kurios civilizacijos darbe, gali niekada netapti toks iš pagrindų svarbus, kokie svarbūs įrankiai visoms darymo rūšims. Joks dirbinys negali būti pagamintas be įrankių, ir *homo faber* gimė, ir žmogaus padarytas daiktų pasaulis atsirado tuo pat metu, kai atsirado įrankiai ir instrumentai. Darbo požiūriu įrankiai sustiprina ir padidina žmogaus jėgą beveik tiek, kad ją pakeičia, kaip visais atvejais, kai tokios gamtinės jėgos kaip prijaukinti gyvuliai, vandens galia ar elektra, o ne tik materialūs daiktai palenkiami žmogui šeimininkui. Kartu jie padidina *animal laborans* natūralų vaisingumą ir laiduoja vartojimo perteklių. Tačiau visi šie pokyčiai yra kiekybiniai, o pati pagamintų daiktų kokybė nuo paprasčiausio naudojamo daikto iki meno kūrinio labai priklauso nuo to, ar yra tinkamų instrumentų.

Maža to, ribotos instrumentų galimybės palengvinti gyvenimo darbą – tas paprastas faktas, kad vieno tarno paslaugų niekada negali visai pakeisti šimtas prietaisų virtuvėje ir pustuzinis robotų rūsyje, – yra esminė aplinkybė. Keistai ir netikėtai šitai paliudija tai, kad visa tai galėjo būti numatyta tūkstančius metų iki prasidedant pasakiškai moderniajai įrankių ir mašinų raidai. Pusiau svajinga, pusiau ironiška nuotaika Aristotelis kartą įsivaizdavo tai, kas seniai tapo tikrove, būtent, kad „kiekvienas įrankis palieptas... galėtų atlikti savo darbą, kaip pasakojama apie Dedalo [statulas] arba Hefaisto trikojus, kuriuos poetas sako savo kojomis ateidavus į dievų susirinkimus“. Tada „šaudyklės pačios austų ir plektrai patys skambintų kitara“. Tai, tęsia jis, iš tikrųjų reikštų, kad meistrams nebereikėtų padėjėjų, bet tai nereikštų, kad būtų galima apsieiti be namų ūkio vergų. Juk vergai yra ne daiktų darymo ar gamybos, o gyvenimo, kuris nuolat vartoja jų paslaugas, instrumentai[72]. Daikto darymo procesas yra ribotas, o instrumento funkcija kartu su užbaigtu gaminiu turi numatomą, kontroliuojamą pabaigą; gyvenimo procesas, reikalingas darbo, yra begalinė veikla, ir vienintelis „instrumentas“, prilygstantis jam, būtų *perpetuum mobile*, t. y. *instrumentum vocale*, kuris yra toks pat gyvas ir „aktyvus“ kaip ir gyvas organizmas, kuriam jis tarnauja. Kaip tik todėl, kad iš „namų ūkio instrumentų neatsiranda nieko, išskyrus paties turėjimo vartojimą“, jie ne-

[72] Aristotelis, *Politika*, 1253b 30–1254a 18.

gali būti pakeisti amato įrankiais ir instrumentais, „iš kurių atsiranda kažkas daugiau, negu tik instrumento naudojimas“[73].

Nors įrankiai ir instrumentai, skirti pagaminti daugiau ir kažką visai skirtingo nuo jų paprasto naudojimo, turi šalutinę reikšmę darbui, šito negalima pasakyti apie kitą didį žmogaus darbo proceso principą – darbo pasidalijimą. Darbo pasidalijimas iš tikrųjų išauga tiesiogiai iš darbo proceso ir neturi būti painiojamas su tariamai panašiu specializacijos principu, kuris vyrauja darymo procesuose ir su kuriuo jis paprastai tapatinamas. Darymo specializacijai ir darbo pasidalijimui bendra tik organizacijos principas, kuris savaime nesusijęs nei su darymu, nei su darbu, jo šaltinis yra griežtai politinė gyvenimo sritis, faktas, kad žmogus sugeba veikti ir veikti drauge ir darniai. Tik esant politinei organizacijai, kai žmonės ne tik gyvena, bet ir veikia kartu, gali atsirasti darymo specializacija ir darbo pasidalijimas.

Tačiau darymo specializaciją iš esmės nulemia pats užbaigtas produktas, kurio prigimtis reikalinga skirtingų įgūdžių, ir šie po to suvienijami ir organizuojami, o darbo pasidalijimas, priešingai, suponuoja kokybinį ekvivalentiškumą visų pavienių veiklų, kurioms nereikia specialių įgūdžių, ir šitos veiklos neturi tikslo, bet realiai atstovauja tik tam tikriems darbo jėgos kiekiams, o šie yra sudedami grynai kiekybiškai. Darbo pasidalijimas pagrįstas tuo faktu, kad du žmonės gali sudėti savo darbo jėgą ir „elgtis vienas kito atžvilgiu taip, tarsi jie būtų vienas“[74]. Šitoks vienumas yra visiška kooperacijos priešybė; jis parodo rūšies vienybę, kurios atžvilgiu kiekvienas narys yra tas pats ir pakeičiamas. (Darbo kolektyvo formavimas, kai dirbantieji yra socialiai organizuoti pagal bendros ir dalijamos darbo jėgos principą, yra visiška priešybė įvairių gaminančiųjų organizacijų, nuo senųjų gildijų ir korporacijų iki tam tikro tipo šiuolaikinių profsąjungų, kurių narius sieja įgūdžiai ir specializacijos, skiriantys juos nuo kitų.) Kadangi nė viena iš veiklų, į kurias šis procesas yra padalytas, neturi tikslo, jų „natūralus“ tikslas yra lygiai toks pat kaip ir „nepadalyto“

[73] Winston Ashley, *op. cit.*, ch. 5.

[74] Žr. Viktor von Weizsäcker, „Zum Begriff der Arbeit“, *Festschrift für Alfred Weber*, 1948, S. 739. Ši esė verta dėmesio dėl tam tikrų padrikų pastabų, bet apskritai, deja, nenaudinga, kadangi Weizsäckeris toliau sujaukia darbo sąvoką, ko gero, nepagrįsta prielaida, jog sergantis žmogus turi „atlikti darbą“ tam, kad pasveiktų.

darbo atveju: arba paprastas pragyvenimo priemonių reprodukavimas, t. y. dirbančiųjų sugebėjimas vartoti, arba žmogaus darbo jėgos eikvojimas. Tačiau nė vienas iš šių apribojimų nėra galutinis; išsekimas yra individualaus, o ne kolektyvinio gyvenimo proceso dalis, ir darbo proceso subjektas darbo pasidalijimo sąlygomis yra kolektyvinė, o ne individuali darbo jėga. Šios darbo jėgos neišsenkamumas tiksliai atitinka rūšies nemirtingumą, nes jos gyvenimo proceso kaip visumos irgi nepertraukia jos narių individualūs gimimai ir mirtys.

Atrodo, kad rimtesnis yra sugebėjimo vartoti primetamas apribojimas, kuris lieka pririštas prie individo net kai kolektyvinė darbo jėga pakeičia individualią darbo jėgą. Turto kaupimo pažanga gali būti beribė „socializuotoje žmonijoje", kuri nusikratė individualios nuosavybės apribojimų ir įveikė individualaus pasisavinimo ribotumą, visą stabilų turtą, „sukauptų" ir „sutaupytų" daiktų turėjimą ištirpdydama piniguose, kad juos leistų ir vartotų. Mes jau gyvename visuomenėje, kurioje turtas skaičiuojamas remiantis galia uždirbti ir išleisti, o ši galia yra tik dvejopo žmogaus kūno metabolizmo modifikacija. Todėl kyla problema, kaip priderinti individualų vartojimą prie neriboto turto kaupimo.

Kadangi žmonija kaip visuma toli gražu dar nepasiekė pertekliaus ribos, būdą, kuriuo visuomenė gali įveikti šią natūralią savo vaisingumo ribą, galima suvokti tik preliminariai ir nacionalinės [valstybės] mastu. Čia sprendimas atrodo gana paprastas. Jo esmė – visus naudojamus daiktus traktuoti taip, tarsi jie būtų vartojimo gėrybės, todėl kėdė ar stalas dabar vartojami taip greitai kaip drabužiai, o drabužiai vartojami beveik taip greitai kaip maistas. Maža to, šitoks santykio su pasaulio daiktais būdas tobulai atitinka būdą, kuriuo jie yra pagaminti. Pramonės revoliucija visą meistriškumą pakeitė darbu, o rezultatas buvo tas, kad šiuolaikinio pasaulio daiktai, užuot buvę darymo produktai, kurie turi būti naudojami, tapo darbo produktais, kurių natūralus likimas – būti suvartotiems. Lygiai kaip įrankiai ir instrumentai, nors atsirandantys iš darymo, buvo visada naudojami ir darbo procesuose, taip ir darbo pasidalijimas, visiškai tinkamas darbo procesui ir prie jo priderintas, tapo vienu svarbiausių šiuolaikinių darymo procesų, t. y. naudojamų daiktų gamybos ir produkavimo, bruožų. Darbo pasidalijimas, o ne didėjanti mechanizacija pakeitė griežtą specializaciją, anksčiau reikalingą visam meistriškumui. Meistriškumas reikalingas tik modeliams konstruoti ir gaminti prieš

jiems patenkant į masinę gamybą, kuri irgi priklauso nuo įrankių ir mašinų. Be to, masinė gamyba būtų visiškai neįmanoma be darančiųjų ir specializacijos pakeitimo darbininkais ir darbo pasidalijimu.

Įrankiai ir instrumentai palengvina skausmą ir pastangas ir šitaip keičia būdus, kuriais kadaise visiems iškildavo darbe glūdinti primygtinė būtinybė. Jie nepakeičia pačios būtinybės, jie tik padeda paslėpti ją nuo mūsų juslių. Kažkas panašaus pasakytina apie darbo produktus, kurie dėl gausumo netampa tvaresni. Visiškai kitaip būna, kai vyksta atitinkama šiuolaikinė darbo proceso transformacija įdiegiant darbo pasidalijimo principą. Čia pasikeičia pats darymo pobūdis, ir gamybos procesas, nors jis jokiu būdu negamina daiktų vartojimui, tampa darbu. Nors mašinos mus įstūmė į be galo spartesnį pasikartojimo ritmą, negu tas, kurį lemdavo gamtinių procesų ciklas, ir šitas specifiškai šiuolaikinis spartėjimas net labai gali priversti mus ignoruoti pasikartojantį viso darbo pobūdį, pasikartojimas ir paties proceso begalinumas šį ritmą pažymėjo neabejotina darbo žyme. Tai net dar aiškiau turint galvoje naudojimo daiktus, gaminamus šitais darbo metodais. Dėl paties jų gausumo jie virsta plataus vartojimo prekėmis. Darbo proceso begalinumą garantuoja nuolat atsinaujinančios vartojimo reikmės; gamybos begalinumą galima garantuoti tik jeigu jos produktai praranda naudojimo pobūdį ir vis labiau tampa vartojimo objektais, arba jeigu – kitaip tariant – naudojimas paspartėja taip smarkiai, kad objektyvus skirtumas tarp naudojimo ir vartojimo, tarp sąlygiško naudojimo daiktų tvarumo ir spartaus plataus vartojimo prekių atsiradimo bei išnykimo, beveik nunyksta.

Valdomi poreikio vis greičiau ir greičiau keisti mus supančius pasaulio daiktus, mes nebepajėgiame jų naudoti, paisyti jiems būdingo tvarumo ir jį saugoti; mes turime vartoti, galima sakyti, ryti mūsų namus, baldus ir automobilius, tarsi jie būtų gamtos „geri daiktai", kurie sugenda be naudos, jei nėra greitai įtraukiami į niekada nesibaigiantį žmogaus ir gamtos metabolizmo ciklą. Yra taip, tarsi mes privertėme išnykti skiriamąsias ribas, saugojusias pasaulį, žmogaus dirbinį, nuo gamtos, biologinio proceso, kuris vyksta šio pasaulio viduje, taip pat nuo gamtinių ciklinių procesų, kurie jį supa, atiduodami ir patikėdami šiems procesams visada trapų žmogaus pasaulio stabilumą.

Homo faber, pasaulio gamintojo, idealai – ilgaamžiškumas, stabilumas ir tvarumas – buvo paaukoti pertekliui, *animal laborans* idealui.

Mes gyvename darbininkų visuomenėje, kadangi tik darbas ir jam būdingas vaisingumas tikriausiai gali dovanoti perteklių; ir mes vertėme darymą darbu, skaidėme jį į smulkiausias daleles, kol jis tapo padalintas, o bendras paprasčiausios operacijos vardiklis buvo atrastas tam, kad nuo žmogaus darbo jėgos – ji yra gamtos dalis ir, galimas daiktas, net pati galingiausia iš visų gamtinių jėgų – tako būtų pašalinta kliūtis – „nenatūralus" ir grynai pasauliškas žmogaus kūrinio stabilumas.

17. Vartotojų visuomenė

Dažnai sakoma, kad mes gyvename vartotojų visuomenėje, ir kadangi, kaip matėme, darbas ir vartojimas yra tik du to paties proceso, primesto žmogui gyvenimo būtinybės, etapai – tuo yra tik kitaip pasakoma, kad mes gyvename darbininkų visuomenėje. Ši visuomenė atsirado išlaisvinant ne dirbančias klases, o pačią darbo veiklą, ir tai šimtmečiais pralenkė politinę darbininkų emancipaciją. Svarbu ne tai, kad pirmą kartą istorijoje dirbantieji buvo įleisti į viešąją sritį ir jiems buvo duotos lygios teisės; svarbu tai, kad mums beveik pavyko surasti bendrą visų žmogaus veiklų vardiklį – patenkinti gyvybines reikmes ir laiduoti jų perteklių. Kad ir ką darytume, manome, kad tai darysime siekdami užsidirbti ir pragyvenimui; toks yra visuomenės nuosprendis, ir skaičius žmonių, ypač tokių profesijų, kurios gali tam priešintis, sparčiai mažėjo. Vienintelė išimtis, kurią visuomenė pasirengusi pripažinti, yra menininkas, kuris, griežtai kalbant, yra vienintelis „kuriantysis", likęs dirbančioje visuomenėje. Ta pati tendencija visas rimtas veiklas nužeminti iki užsidirbimo pragyvenimui statuso būdinga šių dienų darbo teorijoms, kurios beveik darniai darbą apibrėžia kaip žaidimo priešybę. Todėl visos rimtos veiklos, kad ir kokie būtų jų rezultatai, yra vadinamos darbu, o visos veiklos, kurios nėra būtinos ar individo gyvenimui, ar visuomenės gyvenimo procesui, priskiriamos žaidimui[75]. Šios te-

[75] Nors ši darbo-žaidimo kategorija iš pirmo žvilgsnio atrodo tokia bendra, kad yra beprasmiška, ji būdinga kitu aspcktu: ją grindžianti reali priešybė yra būtinybės ir laisvės priešingumas, ir tikrai nuostabu matyti, kaip šiuolaikiniam mąstymui atrodo įtikinama laikyti žaismingumą laisvės šaltiniu. Be šio apibendrinimo, šiuolaikines darbo idealizacijas apytikriai galima skirstyti į šias grupes: 1. Darbas yra priemonė aukštesniam tikslui pasiekti. Tokia

orijos, kurios pakartoja paplitusį dirbančios visuomenės vertinimą teoriniu lygiu, jį išpučia ir nustumia į jam būdingą kraštutinumą. Nepaliekama net menininko „kūryba" – ji ištirpdoma žaidime ir praranda savo pasauliškąją prasmę. Jaučiama, kad menininko žaismingumas visuomenės darbiniame gyvenimo procese atlieka tą pačią funkciją, kurią individo gyvenime atlieka teniso žaidimas ar hobis. Darbo išlaisvinimas nepadarė šios veiklos lygios kitoms *vita activa* veikloms, o lėmė beveik neginčijamą jo dominavimą. „Užsidirbimo pragyvenimui" požiūriu kiekviena su darbu nesusijusi veikla tampa „hobiu"[76].

Norint išsklaidyti šio šiuolaikinio žmogaus savęs interpretavimo įtikimumą, verta prisiminti, kad visos senesnės už mūsiškę civilizacijos vei-

apskritai yra katalikų nuostata, kuri turi didelį pranašumą tuo požiūriu, kad negali visiškai pabėgti nuo tikrovės, todėl glaudūs ryšiai tarp darbo ir gyvenimo ir tarp darbo ir skausmo paprastai bent jau minimi. Vienas iškilus atstovas yra Jacques Leclercq'as iš Louvaino, ypač jo darbo ir nuosavybės aptarimas traktate *Leçons de droit naturel* (1946, Vol. IV, Part 2). 2. Darbas yra formavimo aktas, kuriuo „tam tikra struktūra transformuojama į kitą, aukštesnę struktūrą". Tai Otto Lipmanno garsaus veikalo *Grundriss der Arbeitswissenschaft* (1926) pagrindinė tezė. 3. Darbas dirbančioje visuomenėje yra grynas malonumas arba „galima paversti jį tokį pat patenkinantį kaip laisvalaikio veikla" (žr. Glen W. Cleeton, *Making Work Human*, 1949). Šio požiūrio šiandien laikosi Corrado Gini savo veikale *Ecconomica Lavorista* (1954). Jis Jungtines Valstijas traktuoja kaip „dirbančią visuomenę" (*società lavorista*), kurioje „darbas yra malonumas ir kurioje visi žmonės nori dirbti". (Jo požiūrio apibendrinimą vokiečių kalba žr. *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, CIX, 1953, ir CX, 1954). Beje, ši teorija ne tokia nauja, kaip atrodo. Pirmiausia ją suformulavo F. Nitti („Le travail humain et ses lois", *Revue internationale de sociologie*, 1895), kuris net tada manė, kad „idėja, jog darbas skausmingas, yra psichologinis, o ne fiziologinis faktas", tad skausmas išnyks visuomenėje, kurioje visi dirbs. 4. Galiausiai darbas yra žmogaus savęs įtvirtinimas prieš gamtą, kuri darbu palenkiama jo viešpatavimui. Tai prielaida, kuri grindžia – aiškiai arba numanomai – naują, ypač prancūzišką, darbo humanizmo tendenciją. Geriausiai žinomas jos atstovas yra Georgesas Friedmannas.

Po visų šių teorijų ir akademinių diskusijų palengvėja sužinojus, kad didžioji dauguma darbininkų klausiami, „kodėl žmogus dirba?", atsako paprastai: „kad galėtų gyventi" arba „užsidirbti pinigų" (žr. Helmut Schelsky, *Arbeiterjugend Gestern und Heute*, 1955. Jo publikacijos yra nuostabiai laisvos nuo prietarų ir idealizacijų).

[76] Hobio vaidmuo šiuolaikinėje darbo visuomenėje yra gana stulbinamas ir gali būti patyrimo pagrindas darbo-žaidimo teorijose. Šiame kontekste ypač verta dėmesio tai, jog Marxas, kuris nenumanė tokios raidos, tikėjosi, kad jo utopinėje nedirbančioje visuomenėje visos veiklos bus atliekamos tokiu būdu, kuris labai panašus į hobio veiklos būdą.

kiau sutiktų su Platonu, kad „pinigų uždirbimo menas“ (*technē misthar-nētikē*) visai neturi nieko bendra su realiu turiniu netgi tokių menų kaip medicina, navigacija ir architektūra, susijusių su piniginiais atlygiais. Norėdamas paaiškinti šį piniginį atlygį, kuris akivaizdžiai yra visiškai kitokios prigimties negu sveikata – medicinos objektas, arba pastatų statymas – architektūros objektas, Platonas pridėjo dar vieną meną, lydintį juos visus. Šis pridėtinis menas jokiu būdu nėra suprantamas kaip kitais atžvilgiais laisvų menų darbinis elementas, bet, priešingai, kaip vienas menas, kuriuo „menininkas“, profesionalus darytojas, kaip pasakytume mes, išsilaisvina iš būtinybės dirbti[77]. Šis menas yra tos pačios kategorijos kaip ir menas, reikalingas namų ūkio šeimininkui, kuris turi žinoti, kaip valdyti ir naudoti prievartą savo vergų atžvilgiu. Jo tikslas yra likti laisvam nuo „užsidirbimo pragyvenimui“, o kitų menų tikslai yra dar labiau nutolę nuo šios elementarios būtinybės.

Darbo išlaisvinimas ir kartu vykstantis dirbančiųjų klasių išlaisvinimas iš priespaudos ir išnaudojimo tikrai reiškė pažangą – prievartos mažėjimą. Daug mažiau tikra, ar tai buvo ir pažanga laisvės požiūriu. Jokia žmogaus naudojama prievarta, išskyrus prievartą, naudojamą kankinant, negali prilygti gamtinei būtinybės prievartos jėgai. Kaip tik dėl šios priežasties žodį, įvardijantį kankinimą, graikai kildino iš *būtinybės* ir vadino jį *anagkai*, o ne iš *bia*, vartojamo pažymėti prievartą, naudojamą žmogaus prieš žmogų; kaip tik ši priežastis lėmė istorinį faktą, kad senovės Vakaruose kankinimai, „būtinybė, prieš kurią negali atsilaikyti joks žmogus“, galėjo būti skiriami tik vergams, kurie ir taip buvo palenkti būtinybei[78]. Prievartos menai, karo, piratavimo menai ir galiau-

[77] *Valstybė*, 346. Todėl „įgijimo menas pašalina skurdą, kaip medicina pašalina ligą“ (*Gorgijas*, 478). Kadangi užmokestis už jų paslaugas buvo savanoriškas (Loening, *op. cit.*), laisvosios profesijos turėjo tikrai pasiekti nuostabų tobulumą „mene daryti pinigus“.

[78] Paplitęs šiuolaikinis šio papročio, kuris buvo būdingas visai graikų ir lotynų antikai, aiškinimas – jog jį galima kildinti iš „įsitikinimo, kad vergas gali sakyti tiesą tik būdamas ant kankinimų suolo“ (Barrow, *op. cit.*, p. 31), – yra visiškai klaidingas. Priešingai, buvo tikima, kad niekas negali meluoti kankinamas: „On croyait recueillir la voix même de la nature dans les cris de la douleur. Plus la douleur pénétrait avant, plus intime et plus vrai sembla être ce témoignage de la chair et du sang“ (Wallon, *op. cit.*, I, 325). Senovės psichologija daug geriau už mus suvokė laisvės, laisvo išradingumo elementą sakant netiesą. Kankinimo „būtinybės“, kaip buvo manoma, sunaikindavo šią laisvę ir todėl negalėjo būti taikomos laisviems piliečiams.

siai absoliuti valdžia laiduodavo nugalėtojams pralaimėjusiųjų paslaugas, todėl būtinybė ilgesnį rašytinės istorijos laikotarpį buvo nežinoma[79]. Naujieji amžiai, daug labiau negu krikščionybė šlovindami darbą, nepaprastai nuvertino šiuos prievartos menus ir lėmė mažesnį, bet ne mažiau svarbų tikrą prievartos instrumentų naudojimo sumažėjimą apskritai žmonių reikaluose[80]. Darbo išaukštinimas ir būtinybė, nulemta darbinio metabolizmo su gamta, atrodo glaudžiai susiję su nuvertinimu visų veiklų, kurios arba tiesiogiai kyla iš prievartos, kaip kad jėgos naudojimas žmonių santykiuose, arba prievartos elementą slepia savyje – toks, kaip matysime, yra visokeriopo kūrimo atvejis. Yra taip, tarsi prievartos mažėjimas naujaisiais amžiais beveik automatiškai atvėrė duris sugrįžti būtinybei jos elementariausiu lygiu. Kas vieną kartą jau nutiko mūsų istorijoje per žlungančios Romos imperijos šimtmečius, gali vėl nutikti. Net tada darbas tapo laisvųjų klasių veikla, „kad tik joms būtų primestos vergų klasių pareigos"[81].

Pavojų, kad naujaisiais amžiais įvykęs darbo išlaisvinimas ne tik nenuves į visų laisvės epochą, bet, priešingai, baigsis tuo, kad visai žmonijai

[79] Senesnis graikų k. žodis, žymintis vergus, *douloi* ir *dmōes*, vis dar žymi nugalėtą priešą. Apie karus ir prekybą karo belaisviais kaip svarbiausią vergų šaltinį antikoje žr. W. L. Westermann, „Sklaverei", in Pauly–Wissowa.

[80] Šiandien dėl išrandamų naujų karo ir naikinimo instrumentų mes, atrodo, nepastebime šios svarbios šiuolaikinės epochos tendencijos. Faktas yra tas, kad devynioliktas amžius buvo vienas taikingiausių šimtmečių istorijoje.

[81] Wallon, *op. cit.*, III, 265. Wallonas puikiai parodo, kad vėlyvųjų stoikų apibendrinimas, jog visi žmonės yra vergai, buvo grindžiamas Romos imperijos raida, kai senąją laisvę palaipsniui panaikino imperinė valdžia, todėl galiausiai niekas nebebuvo laisvas ir kiekvienas turėjo savo šeimininką. Lūžis įvyko tada, kai pirmiausia Kaligula, o po to Trajanas sutiko būti vadinami *dominus*, žodžiu, anksčiau vartotu tik namų ūkio šeimininkui pavadinti. Vadinamoji vergų moralė vėlyvojoje antikoje ir jos prielaida, kad neegzistuoja realus skirtumas tarp vergo gyvenimo ir laisvo žmogaus gyvenimo, turėjo labai realistinį pagrindą. Dabar vergas tikrai galėjo sakyti savo šeimininkui: niekas nėra laisvas, kiekvienas turi šeimininką. Wallono žodžiais: „Les condamnés aux mines ont pour confrères, à un moindre degré de peine, les condamnés aux moulins, aux boulangeries, aux relais publics, à tout autre travail faisant l'objet d'une corporation particulière" (p. 216). „C'est le droit de l'esclavage qui gouverne maintenant le citoyen; et nous avons retrouvé toute la législation propre aux esclaves dans les règlements qui concernent sa personne, sa famille ou ses biens" (p. 219–220).

pirmą kartą užkraus būtinybės jungą, aiškiai suvokė Marxas, kai pabrėžė, kad revoliucijos tikslas, galimas daiktas, nėra jau įgyvendintas dirbančiųjų klasių išlaisvinimas, juo turi būti žmogaus išlaisvinimas nuo darbo. Iš pirmo žvilgsnio šis tikslas atrodo utopiškas ir vienintelis griežtai utopinis elementas Marxo doktrinose[82]. Išlaisvinimas nuo darbo, paties Marxo terminais kalbant, yra išlaisvinimas nuo būtinybės, o tai galiausiai reikštų išlaisvinimą ir nuo vartojimo, t. y. nuo metabolizmo su gamta, kuris yra žmogaus gyvenimo sąlyga[83]. Tačiau pastarojo dešimtmečio pokyčiai ir ypač galimybės, kurias atveria tolesnė automatizavimo plėtra, mums duoda pagrindą klausti, ar vakardienos utopija nevirs rytojaus tikrove, todėl galiausiai iš „triūso ir vargo", glūdinčio biologiniame cikle, prie kurio pririštas žmogaus gyvenimo variklis, liks tik vartojimo pastangos.

Tačiau net ši utopija negalėtų pakeisti esminio gyvenimo proceso pasauliško tuštumo. Dviejų tarpsnių, kuriuos turi pereiti nuolat besikartojantis biologinio gyvenimo ciklas, darbo ir vartojimo tarpsnių tarpusavio proporcija gali pasikeisti tiek, kad beveik visa žmogaus „darbo jėga" bus išeikvojama vartojimui, o kartu iškils rimta socialinė laisvalaikio problema – iš esmės problema, kaip užtikrinti pakankamai galimybių kasdien išsekti, kad liktų nepažeistas sugebėjimas vartoti[84]. Beskausmis ir lengvas vartojimas nepasikeistų, jis tik sustiprintų ryjantį biologinio gyvenimo pobūdį, kol žmonija, visiškai „išlaisvinta" iš skausmo ir pastangų grandinių,

[82] Marxo beklasė ir nevalstybinė visuomenė nėra utopinė. Visai nepriklausomai nuo to fakto, kad šiuolaikiniams procesams neabejojamai būdinga tendencija pašalinti klasių skirtumus visuomenėje ir valdymą pakeisti tuo „daiktų administravimu", kuris, anot Engelso, būtų socialistinės visuomenės požymis, šiuos idealus pats Marxas aiškiai suvokė remdamasis Atėnų demokratija, išskyrus tai, kad komunistinėje visuomenėje laisvųjų piliečių privilegijos būtų išplėstos visiems.

[83] Gal ir nebūtų perdėta sakyti, kad Simone Weil *La condition ouvrière* (1951) milžiniškoje literatūroje darbo klausimu yra vienintelė knyga, kuri nagrinėja šią problemą be prietarų ir nesentimentaliai. Savo dienoraščio, diena iš dienos pasakojančio apie jos patyrimus gamykloje, epigrafu ji pasirinko eilutę iš Homero: *poll' aekadzomenē, kraterē d'epikeiset' anagkē* („daugiausia prieš tavo paties valią, kadangi būtinybė galingiau tave spaudžia") ir prieina išvadą, kad galutinis išvadavimas nuo darbo ir būtinybės yra vienintelis utopinis marksizmo elementas ir kartu visų Marxo įkvėptų revoliucinių darbininkų judėjimų tikrasis variklis. Tai „liaudies opiumas", kuriuo Marxas manė esant religiją.

[84] Nereikia sakyti, kad šis laisvalaikis visai nėra tas pat, kas, pasak paplitusios nuomonės, yra antikos *skholē*, kuris nebuvo vartojimo reiškinys, „krintąs į akis arba ne", ir neatsirado

būtų laisva „vartoti“ visą pasaulį ir kasdien reprodukuoti visus daiktus, kuriuos nori vartoti. Kiek daiktų kasdien ir kas valandą pasirodys ir išnyks tokios visuomenės gyvenimo procese, geriausiu atveju būtų nesvarbu pasauliui, jei pasaulis ir jo daiktiškasis pobūdis galėtų apskritai atsilaikyti prieš beprotišką visiškai mechanizuoto gyvenimo proceso dinamizmą. Būsimasis pavojus, kurį kelia automatizacija, ne tiek yra daug kartų smerktas natūralaus gyvenimo mechanizavimas ir jo dirbtinumas, kiek – nepaisant jo dirbtinumo – tai, kad visas žmogaus produktyvumas bus įsiurbtas į nepaprastai suintensyvėjusį gyvenimo procesą ir automatiškai, be skausmo ar pastangų skleisis nuolat sugrįžtančiu gamtiniu ciklu. Mašinų ritmas nepaprastai padidins ir suintensyvins natūralų gyvenimo ritmą, bet jis nepakeis svarbiausio gyvenimo bruožo pasaulio atžvilgiu, o tik padarys jį negailestingesnį, to bruožo esmė – nudėvėti tvarumą.

Kelias nuo laipsniško darbo valandų trumpėjimo, nuolatos vykusio beveik šimtmetį, iki šios utopijos yra ilgas. Maža to, ši pažanga buvo, ko gero, išpūsta, kadangi ji buvo vertinama atsižvelgiant į visiškai ekstremalias nežmoniškas išnaudojimo sąlygas, vyravusias ankstyvaisiais kapitalizmo tarpsniais. Jei mes mąstysime šiek tiek ilgesniais laikotarpiais, visas metinis individualus laisvas laikas, kuriuo naudojamasi dabar, atrodo ne tiek naujųjų amžių laimėjimas, kiek pavėlavęs priartėjimas prie normalumo[85]. Šiuo ir kitais atžvilgiais tikra vartotojų visuome-

dėl „atliekamo laiko“, sutaupyto nuo darbo; priešingai, jis buvo sąmoningas „susilaikymas nuo“ visų veiklų, susijusių su tiesiog išgyvenimu, – nuo vartojimo veiklos ne mažiau negu nuo darbo veiklos. Šito *skholē*, besiskiriančio nuo šiuolaikinio laisvalaikio idealo, vertinimo pagrindas yra gerai žinomas ir daug kartų aprašytas graikų gyvenimo klasikinėje epochoje kuklumas. Taigi būdinga tai, kad jūrų prekyba, kuri daugiau negu kas nors kita nulėmė Atėnų turtingumą, atrodė įtartina, todėl Platonas, sekdamas Hesiodu, rekomendavo kurti naujus miestus-valstybes toli nuo jūros.

[85] Apskaičiuota, kad viduramžiais vargu ar buvo dirbama daugiau negu pusę metų dienų. Oficialūs šventadieniai buvo 141 diena (žr. Levasseur, *op. cit.*, p. 329; taip pat dėl darbo dienų skaičiaus Prancūzijoje iki revoliucijos žr. Liesse, *Le travail*, 1899, p. 254). Milžiniškas darbo dienos pailgėjimas būdingas pramonės revoliucijos pradžiai, kai darbininkai turėjo varžytis su tik ką įdiegtomis mašinomis. Iki tol darbo dienos trukmė buvo vienuolika ar dvylika valandų penkioliktame amžiuje Anglijoje ir dešimt valandų septynioliktame amžiuje (žr. H. Herkner, „Arbeitszeit“, *Handwörterbuch für die Staatswissenschaft*, 1923, I, 889 ff.). Trumpai tariant, „les travailleurs ont connu, pendant la première moitié du 19e siècle, des conditions d'existences pires que celles subies

nės šmėkla labiau kelia nerimą kaip šių dienų visuomenės idealas, o ne kaip jau egzistuojanti tikrovė. Šis idealas nėra naujas, jį aiškiai nurodė klasikinės politinės ekonomijos nekvestionuojama prielaida, kad galutinis *vita activa* tikslas yra gausėjantis turtas, perteklius ir „didžiausio skaičiaus laimė". Ir galiausiai kas dar yra šis šiuolaikinės visuomenės idealas, jeigu ne amžina skurdžių ir vargšų svajonė, kuri gali žavėti tol, kol yra svajonė, bet vos tik įgyvendinta virsta kvailio rojumi.

Viltis, įkvėpusi Marxą ir geriausius įvairių darbininkų sąjūdžių žmones – kad laisvalaikis galiausiai išlaisvins žmones nuo būtinybės ir padarys *animal laborans* produktyvų, – grindžiama iliuzija mechanistinės filosofijos, kuri taria, kad darbo jėga, kaip bet kuri kita energija, niekada negali būti prarasta, todėl jeigu ji nebus išeikvota sunkiai dirbant, ji automatiškai maitins kitas, „aukštesnes" veiklas. Šios vilties orientuojančiu modeliu Marxui, be abejonės, buvo Periklio Atėnai – jiems ateityje, labai išaugus žmogaus darbo našumui, nebereikės vergų norint išlaikyti save ir jie taps visų tikrove. Praėjus šimtui metų po Marxo, mes žinome, koks klaidingas toks samprotavimas: *animal laborans* laisvo laiko niekada neskiria kam nors kitam, o tik vartojimui, ir kuo daugiau jis turi laiko, tuo godesni ir reiklesni jo troškimai. Tai, kad šie troškimai tampa rafinuotesni, todėl vartojimas nebeapribojamas gyvybinėmis reikmėmis, bet, priešingai, daugiausia sutelktas į gyvenimo perteklių, nekeičia šios visuomenės pobūdžio, bet slepia grėsmingą pavojų, jog galiausiai joks pasaulio daiktas nebus saugus nuo vartojimo ir sunaikinimo vartojant.

Šiek tiek nemaloni tiesa yra tai, kad tą triumfą, kurį šiuolaikinis pasaulis pasiekė prieš būtinybę, lėmė darbo išlaisvinimas, t. y. faktas, kad *animal laborans* buvo leista užimti viešąją sritį; ir vis dėlto, kol *animal laborans* ją turi, negali būti tikros viešosios srities, o tik atvirai išskleidžiama privati veikla. Rezultatas yra tai, kas eufemistiškai vadinama masine kultūra, o jos giliai įsismelkęs nerimas yra visuotinis nelaimin-

auparavant par les plus infortunés" (Édouard Dolléans, *Histoire du travail en France*, 1953). Pažangos mastas, pasiektas mūsų laikais, paprastai išpučiamas, kadangi mes jį matuojame atsižvelgdami į tikrai „tamsų amžių". Pavyzdžiui, gali būti, kad laukiama gyvenimo trukmė labiausiai civilizuotose šalyse atitinka tik gyvenimo trukmę kai kuriais antikos šimtmečiais. Aišku, mes to nežinome, tačiau pagalvojus apie tai, kokio amžiaus mirė garsūs žmonės, kyla toks įtarimas.

gumas, viena vertus, nulemtas sutrikusio balanso tarp darbo ir vartojimo, ir, kita vertus, nuolatinių *animal laborans* keliamų reikalavimų laimės, kuri gali būti pasiekta tik ten, kur gyvenimo procesai – išsekimas ir regeneracija, skausmas ir skausmo palengvinimas – yra tobulai subalansuoti. Visuotinis laimės reikalavimas ir plačiai paplitęs nelaimingumo jausmas mūsų visuomenėje (o tai yra tik dvi tos pačios monetos pusės) yra labiausiai įtikinantys ženklai, jog mes pradėjome gyventi darbo visuomenėje, kuriai trūksta darbo, kad ji būtų patenkinta. Juk nei amatininkas, nei veiksmo žmogus, o tik *animal laborans* reikalavo būti laimingas ar manė, kad mirtingi žmonės gali būti laimingi.

Vienas iš aiškių pavojaus ženklų, kad mes galime įgyvendinti *animal laborans* idealą, yra mastas, kuriuo visa mūsų ekonomika tapo švaistančia ekonomika, kurioje daiktai turi būti praryti ir išmesti beveik taip pat greitai, kaip jie pasirodė pasaulyje, jei pats procesas nesibaigs staigia katastrofa. Bet jei šis idealas būtų jau įgyvendintas ir mes tikrai būtume vartotojų visuomenės nariai, mes apskritai nebegyventume pasaulyje, bet paprasčiausiai būtume varomi proceso, kurio ciklams nuolat besikartojant, daiktai pasirodo ir išnyksta, pasireiškia ir dingsta, niekada netrukdami pakankamai ilgai, kad įremintų gyvenimo procesą.

Pasaulis, žmogaus padaryti namai, pastatyti ant žemės ir pagaminti iš medžiagos, kurią žemiškoji gamta įdeda į žmogaus rankas, susideda ne iš vartojamų, o iš naudojamų daiktų. Jei gamta ir Žemė apskritai yra žmogaus *gyvenimo* sąlyga, tai pasaulis ir pasaulio daiktai yra sąlyga, kuriai esant šis specifiškai žmogiškas gyvenimas Žemėje gali vykti kaip namie. Gamta, matoma *animal laborans* akimis, yra didysis tiekėjas visų „gerų daiktų“, lygiai priklausančių visiems jos vaikams, kurie „paima [juos] iš [jos] rankų“ ir „susimaišo“ su jais dirbdami ir vartodami[86]. Ta pati gamta, matoma *homo faber*, pasaulio statytojo akimis, „aprūpina tik savaime beveik bevertėmis medžiagomis, kurių visą vertę lemia jas apdorojantis darbas“[87]. Nepaimdamas daiktų iš gamtos rankų ir jų nevartodamas bei negindamas savęs nuo natūralių augimo ir irimo procesų, *animal laborans* niekada negalėtų išlikti. Bet nebūnant namie tarp

[86] Locke, *op. cit.*, 28.
[87] *Ibid.*, 43.

daiktų, kurių tvarumas daro juos tinkamus naudoti ir statyti pasaulį, kurio pastovumas tiesiogiai prieštarauja gyvenimui, šis gyvenimas niekada nebūtų žmogiškas.

Juo lengvesnis tampa šis gyvenimas vartotojų ar darbo visuomenėje, juo sunkiau bus suprasti jį varančios būtinybės reikmes, net skausmas ir pastangos – būtinybės išorinės apraiškos – vargu ar apskritai pastebimi. Pavojinga tai, kad tokia visuomenė, apakinta jos augančio pertekliaus ir įtraukta į niekada nesibaigiančio proceso sklandų funkcionavimą, nebegalės atpažinti savo tuštumo – tuštumo tokio gyvenimo, kuris „neįtvirtina ar neįgyvendina savęs kokiu nors pastoviu dalyku, išliekančiu po to, kai darbo pastangos pasibaigusios“[88].

[88] Adam Smith, *op. cit.*, I, 295.

Ketvirtas skyrius

DARYMAS

18. Pasaulio tvarumas

Mūsų rankų kūryba, besiskirianti nuo mūsų kūnų darbo – *homo faber*, kuris daro ir tiesiogine žodžio prasme „apdirba“ [medžiagą][1] ir tuo skiriasi nuo *animal laborans*, kuris dirba ir „susilieja“ [su medžiaga] – gamina visiškai neišsemiamą įvairovę daiktų, kurių visuma sudaro žmogaus sukurtą pasaulį. Dauguma tų daiktų, nors ne visi, skirti naudoti ir jiems būdingas tvarumas, kurio, pasak Locke'o, reikia, kad atsirastų nuosavybė, jie turi „vertę“, reikalingą, pasak Adamo Smitho, mainų rinkai, ir liudija produktyvumą, kurį Marxas laikė žmogaus prigimties požymiu. Šie daiktai tinkamai naudojami neišnyksta ir suteikia žmogaus sukurtam pasauliui stabilumo ir patikimumo, be kurių nebūtų galima kliautis, kad šis pasaulis priglaus tokią nepastovią ir mirtingą būtybę, kokia yra žmogus.

Žmogaus sukurto pasaulio tvarumas nėra absoliutus; juo naudodamiesi, net jeigu jo nevartojame, jį sunaudojame. Taip pat į jį įsiveržia ir visą mūsų buvimą persmelkiantis gyvenimo procesas, ir jeigu mes nenaudosime pasaulio daiktų, jie taip pat galiausiai sudūlės, vėl įsilies į

[1] Lotynų k. žodis *faber*, ko gero, susijęs su *facere* („kažką daryti“ gaminimo prasme), iš pradžių žymėjo gamintoją ir menininką, dirbantį su tvirta medžiaga, tokia kaip akmuo arba medis; jis taip pat buvo vartojamas verčiant graikų k. žodį *tektōn*, turintį tą pačią konotaciją. Žodis *fabri*, dažnai palydimas žodžio *tignarii*, paprastai žymi statybininkus ir dailides. Man nepavyko išsiaiškinti, kada ir kur pirmą kartą pasirodė tikrai modernios, poviduramžiškos kilmės žodžių junginys *homo faber*. Jeanas Leclercq'as („Vers la société basée sur la travail“, *Revue du travail*, Vol. LI, No. 3, 1950 m. kovas) kelia mintį, kad tik Bergsonas „įtraukė *homo faber* sąvoką į idėjų apyvartą“.

viską apimantį gamtos procesą, iš kurio jie buvo išplėšti ir kuriam buvo priešstatyti. Palikta arba iš žmonių pasaulio išmesta kaip nebereikalinga kėdė vėl taps mediena, o mediena sutręš ir grįš į dirvą, iš kurios išaugęs medis vėliau buvo nukirstas ir tapo medžiaga, su kuria buvo dirbama ir iš kurios buvo gaminama. Bet nors tai gali būti neišvengiamas visų paskirų pavienių pasaulio daiktų galas, liudijantis tarsi ženklas, jog jie yra mirtingojo gaminiai, tai tikrai nėra galimas paties žmogaus sukurto pasaulio likimas, nes šiame pasaulyje visi paskiri daiktai gali būti nuolatos keičiami keičiantis kartoms, kurios ateina, apsigyvena žmogaus pastatytame pasaulyje ir išeina. Be to, nors naudojami šie daiktai neišvengiamai sunaudojami, šitoks galas nėra jų lemtis tokia pat prasme kaip sunaikinimas yra natūralus visų vartojamų daiktų galas. Naudojimas sugraužia tvarumą.

Šis tvarumas suteikia pasaulio daiktams sąlygišką nepriklausomybę nuo juos pagaminusių ir naudojančių žmonių, suteikia jiems „objektyvumo", leidžiančio bent jau kurį laiką atsilaikyti, „laikytis"[2] ir pergyventi nepasotinamus jų gyvųjų gamintojų ir naudotojų poreikius ir reikmes. Žvelgiant šiuo požiūriu, pasaulio daiktų paskirtis yra stabilizuoti žmonių gyvenimą, o jų objektyvumą lemia faktas, kad – priešingai Herakleito teiginiui, jog neįmanoma įbristi į tą pačią upę, – žmonės, nors jų prigimtis nuolatos keičiasi, gali atgauti savo savastį, t. y. savo tapatumą, būdami susiję su ta pačia kėde ir su tuo pačiu stalu. Kitais žodžiais sakant, prieš žmonių subjektyvumą iškyla žmogaus sukurto pasaulio objektyvumas, o ne kilnus indiferentiškumas nepaliestos gamtos, kurios didžiulė pirmapradė jėga, priešingai, privers juos be paliovos suktis jų pačių biologinio judėjimo ratu, o šis ratas taip puikiai įsitraukia į visuotinį ciklinį gamtos ūkio judėjimą. Tik mes, sukūrę savo pačių pasaulio objektyvumą iš to, ką mums duoda gamta, taip įterpę jį į gamtinę aplinką, kad būtume nuo jos apsaugoti, galime žvelgti į gamtą kaip į kažką „objektyvaus". Be žmones ir gamtą skiriančio pasaulio būtų tik amžinas judėjimas, bet nebūtų objektyvumo.

[2] Tai implikuoja lotynų k. veiksmažodis *obicere*, kurio vėlyvas vedinys yra mūsų „objektas", ir objektą reiškiantis vokiečių k. žodis *Gegenstand*. Pažodžiui „objektas" reiškia „kažkas numesta" arba „padėta priešais".

Nors naudojimas ir vartojimas, kaip ir darymas bei darbas, nėra tas pat, jie, atrodo, taip smarkiai pereina vienas į kitą, kad viešoji ir mokslinė nuomonė, tapatinanti šiuos du skirtingus dalykus, atrodo pagrįsta. Naudojimas iš tiesų turi vartojimo elementą, nes dėl naudojamo daikto sąlyčio su gyvu vartojančiu organizmu vyksta dėvėjimosi procesas, ir kuo glaudesnis kūno ir naudojamo daikto sąlytis, tuo įtikimesnis atrodo vartojimo ir naudojimo tapatinimas. Pavyzdžiui, jeigu į naudojamus daiktus žvelgiama kaip į dėvimus drabužius, kils pagunda daryti išvadą, kad naudojimas yra tik lėtesnis vartojimas. Tai paneigia mūsų minėta aplinkybė, kad sunaikinimas, nors ir neišvengiamas, yra atsitiktinis naudojimo padarinys, bet jis natūralus vartojant. Prasčiausių batų porą nuo grynai vartojimo prekių skiria tai, kad jeigu aš jų neavėsiu, jie nesusidėvės, kad jie, nors ir menkai, egzistuoja nepriklausomai, o tai leidžia jiems net gana ilgą laiką išlikti keičiantis jų savininko įnoriams. Avimi ar neavimi jie tikrai išliks pasaulyje, kol bus be priežasties sunaikinti.

Panašų, kur kas garsesnį ir įtikinamesnį argumentą galima pateikti norint pateisinti darymo ir darbo tapatinimą. Būtiniausias ir elementariausias žmogaus darbas – žemės dirbimas – atrodo esąs tobulas pavyzdys, kaip ši veikla, ją atliekant, tarsi transformuojasi į darymą. Taip atrodo todėl, kad žemės dirbimas, nors ir glaudžiai susijęs su biologiniu ciklu ir visiškai priklauso nuo platesnio gamtos ciklo, palieka tam tikrą produktą, kuris pergyvena pačios gamtos ciklą ir yra tvarus žmogaus sukurto pasaulio priedas: metai po metų dirbamas tas pats darbas galiausiai pavers tyrus įdirbta žeme. Kaip tik todėl šis pavyzdys ryškiai figūruoja visose senovinėse ir šiuolaikinėse darbo teorijose. Vis dėlto nors esama nepaneigiamo panašumo ir nors neabejojamai nuo seno žemdirbystė gerbiama todėl, kad žemės dirbimas ne tik parūpina pragyvenimo priemonių, bet ir pati žemė paruošiama statyti pasaulį, net ir šiuo atveju skirtumas tebėra visiškai aiškus: tiksliai kalbant, dirbama žemė nėra naudojamas daiktas, kuris išliktų savarankiškai ir kuriam išlaikyti tereikėtų juo įprastai rūpintis; jeigu norima, kad dirbama žemė išliktų įdirbta, reikia be paliovos triūsti. Kitais žodžiais sakant, tikras sudaiktinimas, kai pagaminto daikto buvimas laiduojamas kartą ir visam laikui, niekada neįvyksta; kad toks daiktas iš viso išliktų žmogaus pasaulyje, jį reikia visą laiką atkūrinėti.

19. Sudaiktinimas

Gaminimas, *homo faber* kūryba, yra sudaiktinimas. Tvirtumo visiems, net trapiausiems daiktams suteikia apdirbama medžiaga, bet pati ši medžiaga nėra tiesiog duota ir čia pat, kaip kad lauko vaisiai ir medžiai, kuriuos galime rinkti arba palikti nesikišdami į gamtos ūkį. Medžiaga jau yra žmogaus rankų gaminys, jos išplėšė ją iš gamtinės aplinkos arba nužudydamos gyvenimo procesą – kaip kad medis turi būti sunaikintas norint gauti medienos, – arba pertraukdamos vieną iš lėtesnių gamtos procesų, kaip kad iš žemės įsčių būna išplėšiama geležis, akmuo ar marmuras. Šis prievartavimo ir prievartos elementas būdingas visai gamybai, o *homo faber*, žmogiškojo pasaulio kūrėjas, visada buvo gamtos naikintojas. *Animal laborans*, kuris savo kūnu ir padedamas prijaukintų gyvūnų maitina savo gyvybę, gali būti visų gyvų būtybių valdovas ir šeimininkas, bet jis visada bus gamtos ir žemės tarnas; tik *homo faber* elgiasi kaip visos Žemės valdovas ir šeimininkas. Kadangi jo produktyvumas buvo lyginamas su Dievo-Kūrėjo vaizdiniu, kai Dievas kuria *ex nihilo*, o žmogus kuria iš duotos materijos, tai žmogaus produktyvumas iš esmės buvo pasmerktas pasireikšti prometėjišku maištu, nes žmogaus padarytą pasaulį buvo galima sukurti tik sunaikinus dalį Dievo sukurtos gamtos[3].

Ši prievartos patirtis yra gaivališkiausia žmogaus jėgos patirtis ir todėl yra skausmingų, sekinančių pastangų, dedamų tik dirbant,

[3] Ši žmogaus kūrybiškumo interpretacija yra viduramžiška, o žmogaus kaip Žemės šeimininko samprata būdinga naujiesiems amžiams. Abi jos prieštarauja Biblijos dvasiai. Pasak Senojo Testamento, žmogus yra šeimininkas visų gyvų esybių (*Pr 1*), kurios buvo sukurtos jam padėti (*2,19*). Bet niekur jis nepadaromas Žemės valdovu ir šeimininku; priešingai, jis buvo įkurdintas Edeno sode, kad prižiūrėtų jį ir saugotų (*2, 15*). Įdomu pažymėti, kad Lutheris, sąmoningai atmesdamas scholastikos kompromisą su graikų ir lotynų senove, mėgina iš žmogaus kūrimo ir darbo pašalinti visus gaminimo ir darymo elementus. Pasak jo, žmogaus darbas yra tik Dievo žemėje paslėptų lobių „suradimas". Vadovaudamasis Senuoju Testamentu, jis pabrėžia visišką žmogaus priklausomybę nuo žemės, o ne tai, kad jis šeimininkas: „Sage an, wer legt das Silber und Gold in die Berge, dass man es findet? Wer legt in die Äcker solch grosses Gut als heraus wächst...? Tut das Menschen Arbeit? Ja wohl, Arbeit findet es wohl; aber Gott muss es dahin legen, soll es die Arbeit finden. ... So finden wir denn, dass alle unsere Arbeit nichts ist denn Gottes Güter finden und aufheben, nichts aber möge machen und erhalten" (*Werke*, ed. Walch, V, 1873).

tikra priešybė. Ji gali laiduoti pasitikėjimą savimi ir pasitenkinimą ir net gali būti pasitikėjimo savimi šaltiniu visą gyvenimą, o visa tai visai kas kita negu palaima, galinti lydėti dirbant ir plušant visą gyvenimą, arba trumpalaikis, nors stiprus paties darbo sukeliamas malonumas, kuris patiriamas, kai pastangos koordinuotos ir ritmiškos, ir kuris iš esmės yra toks pat kaip malonumas, jaučiamas atliekant kitus ritmiškus kūno judesius. Dauguma „darbo džiaugsmų" aprašymų, kurie nėra vėlyvi biblinės gyvenimo ir mirties palaimos atspindžiai ir kuriuose pasididžiavimas padarius darbą nėra tiesiog klaidingai laikomas jo atlikimo keliamu „džiaugsmu", yra susiję su pakilia nuotaika, kuri jaučiama smarkiai įtempus jėgas, kai žmogus rungiasi su neįveikiamomis stichijų galiomis ir moka smarkiai pranokti šias savo natūralias jėgas pasitelkdamas sumaniai išrandamus įrankius[4]. [Daikto] tvirtumas nėra malonumo ar išsekimo, patiriamų „kruvinu prakaitu" užsidirbant duoną, rezultatas. Jis yra žmogaus jėgos rezultatas ir nėra tiesiog pasiskolinamas arba išplėšiamas kaip nemokama dovana iš pačios gamtos amžinojo buvimo, nors jis nebūtų galimas neturint iš gamtos išplėštos medžiagos; jis jau yra žmogaus rankų dirbinys.

Realus gaminimas vyksta vadovaujantis modeliu, pagal kurį kuriamas daiktas. Šis modelis gali būti proto akimi matomas vaizdinys arba eksperimentiškai darant jau sudaiktintas projektas. Abiem atvejais tai, kuo vadovaujamasi gaminant, yra už gamintojo ir anksčiau už realų darymo procesą beveik taip pat, kaip dirbančiojo gyvenimo proceso reikmės yra ankstesnės už realų darbo procesą. (Šis aprašymas itin prieštarauja šiuolaikinės psichologijos atradimams, kai beveik sutartinai mums sakoma, kad proto vaizdiniai lygiai taip pat saugiai įsikūrę mūsų galvose, kaip kad alkio kančios įsikūrusios mūsų pilvuose. Šis šiuolaikinio mokslo subjektyvizavimas, kuris tik atspindi net dar radikalesnį šiuolaikinio pasaulio subjektyvizavimą, šiuo atveju pateisinamas, nes iš tiesų didžioji dalis darymo veiklos šiuolaikiniame pasaulyje atliekama dirbant, tad kūrėjas net ir norėdamas negalėtų „dirbti daugiau dėl kūrimo

[4] Pavyzdžiui, Hendrikas de Manas aprašinėja beveik vien kūrimo ir meistravimo teikiamus malonumus knygoje klaidinančiu pavadinimu *Der Kampf um die Arbeitsfreude* (1927).

negu dėl savęs“[5] ir dažnai tik prisideda gaminant daiktus, apie kurių galutinį pavidalą neturi net menkiausio supratimo[6]. Šios aplinkybės, nors ir labai svarbios istoriniu požiūriu, yra nereikšmingos aprašinėjant pamatinius *vita activa* skirstymus.) Mūsų dėmesį patraukia tikra praraja, skirianti visus kūno pojūčius, malonumą ar skausmą, troškimus ir jų patenkinimus – mat jie yra tokie „privatūs“, kad jų negalima net tinkamai išreikšti, juo labiau reprezentuoti išoriniame pasaulyje ir todėl apskritai negalima sudaiktinti, – nuo mentalinių vaizdinių, kurie taip natūraliai ir lengvai sudaiktinami, kad mums nė nešauna į galvą daryti lovą iš pradžių vidine akimi nematant jokio vaizdinio, kokios nors lovos „idėjos“, ir negalime įsivaizduoti lovos be kokio nors vizualinio realaus daikto patyrimo.

Vaidmens, kurį *vita activa* hierarchijoje pradėjo vaidinti gaminimas, požiūriu labai svarbu tai, kad vaizdinys arba modelis, kurio pavidalu vadovaujamasi gaminant, ne tik ankstesnis už gaminimo procesą, bet neišnyksta jam pasibaigus, pergyvena jį nepaliestas ir tarsi gali padėti be galo tęsti gaminimą. Šis darymui būdingas potencialus [modelio] dauginimas iš principo skiriasi nuo kartojimo, kuris yra darbo požymis. Šį kartojimą daro būtiną biologinis ciklas ir jis būna jam pavaldus; žmogaus kūno poreikiai ir reikmės atsiranda ir išnyksta, ir nors jie iškyla nuolatos ir reguliariai, jie neišlieka nors kiek ilgiau. Dauginimas, kitaip negu vien kartojimas, daugina kažką, kas jau palyginti stabiliai ir visą laiką egzistuoja pasaulyje. Šis modelio ar vaizdinio pastovumas, jo buvimas iki prasidedant gaminimui ir išlikimas jam pasibaigus, jo gebėjimas pergyventi visus galimus naudojamus daiktus ir toliau padėti jiems rastis padarė didžiulę įtaką Platono amžinųjų idėjų doktrinai. Kiek šią doktriną įkvėpė žodis *idea*

[5] Yves Simon, *Trois leçons sur le travail* (Paris, n.d.). Šio tipo idealizavimas gana būdingas liberaliajai arba kairiajai Prancūzijos katalikų minčiai (ypač žr. Jeano Lacroix straipsnį „La notion du travail“, *La vie intellectuelle* (1952 m. birželis), ir dominikono M. D. Chenu kūrinį „Pour une théologie du travail“, *Esprit* (1952 ir 1953): „Le travailleur travaille pour son œuvre plutôt que pour lui-même: loi de générosité métaphysique, qui définit l'activité laborieuse“).

[6] Georgesas Friedmannas (*Problèmes humains du machinisme industriel*, 1946, p. 211) pasakoja, kaip dažnai didžiulių gamyklų darbininkai net nežino, kaip vadinasi arba kokią būtent funkciją atlieka jų mašina gaminama detalė.

arba *eidos* („pavidalas" arba „forma"), kurį jis pirmą kartą pavartojo filosofiniame kontekste, tiek ši doktrina rėmėsi *poiesis*, arba gaminimo, patirtimi, ir nors Platonas savo teorija siekė išreikšti visiškai kitokias ir galbūt kur kas „filosofiškesnes" patirtis, jis niekada nevengė remtis pavyzdžiais iš darymo srities, kai norėjo parodyti, kad tai, ką sako, yra įtikinama[7]. Viena amžina idėja, dominuojanti daugelio nykstančių daiktų atžvilgiu, Platono doktrinose tampa įtikinama todėl, kad yra pastovus ir vienintelis modelis, pagal kurį galima padaryti daug ir nykstančių daiktų.

Patį darymo procesą visiškai lemia priemonių ir tikslo kategorijos. Pagamintas daiktas yra galutinis rezultatas dvejopa prasme: juo pasibaigia gamybos procesas („procesas išnyksta produkte", kaip sakė Mar-

[7] Aristotelio liudijimas, kad Platonas pirmas pavartojo terminą *idea* filosofine prasme, randamas jo *Metafizikos* pirmojoje knygoje (987b 8). Ankstesnė žodžio vartosena ir Platono mokslas puikiai aiškinami Gerardo F. Else'o darbe „The Terminology of Ideas", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. XLVII (1936). Else'as teisingai pabrėžia, kad „mes negalime sužinoti iš dialogų, kokia buvo idėjų doktrinos galutinė ir užbaigta forma". Taip pat nesame tikri dėl doktrinos kilmės, bet čia patikimiausias vedlys vis dėlto gali būti pats žodis, kurį Platonas taip stulbinamai įdiegė į filosofijos terminiją, nors žodis nebuvo dažnai vartojamas Atikos tarmėje. Žodžiai *eidos* ir *idea*, be abejonės, susiję su matomomis formomis arba pavidalais, ypač gyvų būtybių, todėl nepanašu, kad Platonas būtų sugalvojęs idėjų doktriną paveiktas geometrinių formų. Man labai įtikinamai skamba Franciso M. Cornfordo tezė (*Plato and Parmenides*, Liberal Arts ed., p. 69–100), kad doktrinos kilmė, ko gero, sokratiška, kiek Sokratas stengėsi apibrėžti teisingumą savaime arba gėrį savaime, kurių negalima suvokti juslėmis, taip pat ir pitagoriška, kiek amžinų ir atskirai (*chōrismos*) nuo visų dūlių daiktų egzistuojančių idėjų doktrina pripažįsta ir tai, jog „atskirai nuo kūno ir juslių savarankiškai egzistuoja sąmoninga ir pažįstanti siela". Tačiau aš pati dėstydama sąmoningai palieku šiuos klausimus neatsakytus. Tiesiog remiuosi *Valstybės* dešimtąja knyga, kurioje Platonas pats aiškina savo doktriną pasitelkdamas „paprastą pavyzdį" amatininko, darančio lovas ir stalus „pagal [jų] idėją", o po to priduria, kad „taip mes kalbame šiuo ir panašiais atvejais". Akivaizdu, kad Platonui pats žodis *idea* buvo įtaigus, ir jis norėjo, kad žodis žadintų mintis „apie amatininką, kuris daro lovą arba stalą neįsižiūrėdamas... į kitą lovą arba stalą, bet įsižiūrėdamas į lovos idėją" (Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens*, 1950, p. 34–35). Nereikia ir sakyti, kad nė vienas iš šių aiškinimų nepaliečia reikalo esmės – būtent, viena vertus, specifinės filosofinės patirties, grindžiančios idėjos sąvoką, ir, kita vertus, nuostabiausios jų savybės – jų apšviečiamosios galios, buvimo *to phanotaton* arba *ekphanestaton*.

xas) ir šis procesas tėra priemonė tam tikslui pasiekti. Žinoma, darbo tikslas taip pat yra gaminti vartojimui, bet kadangi šiam tikslui - daiktui, kurį reikia suvartoti, – trūksta dirbiniui būdingo pasauliško pastovumo, proceso pabaigą lemia ne galutinis produktas, o veikiau darbo jėgos išsekimas, kita vertus, patys produktai tuojau pat vėl tampa priemonėmis – priemonėmis, padedančiomis prasimaitinti ir reprodukuotis darbo jėgai. Vykstant darymo procesui, priešingai, pabaiga nekelia abejonių: ji atėjo, kai žmogaus sukurtą pasaulį papildė visiškai naujas daiktas – pakankamai tvarus, kad pasiliktų pasaulyje kaip savarankiškas esinys. Kiek tai susiję su daiktu, galutiniu gaminimo rezultatu, proceso nereikia kartoti. Paskata kartoti yra amatininko poreikis užsidirbti gyvenimui, ir šiuo atveju jo darbavimasis sutampa su jo darbu, arba paskata yra tokio daikto paklausa rinkoje, ir šiuo atveju amatininkas, norintis patenkinti šią paklausą, savo amatą papildė, kaip būtų pasakęs Platonas, menu užsidirbti pinigų. Esmė ta, kad abiem atvejais kartoti procesą skatina su juo nesusijusios priežastys ir šis procesas nepanašus į priverstinį darbui būdingą kartojimą, kai norint dirbti, reikia valgyti, o norint valgyti, reikia dirbti.

Aiški pradžia ir aiški numatoma pabaiga yra gaminimo požymis, ir jau vien tuo gaminimas išsiskiria iš visos žmogaus veiklos. Darbas, įtrauktas į kūno gyvenimo ciklą, neturi nei pradžios, nei pabaigos. O veiksmas, nors ir galintis turėti aiškią pradžią, niekada neturi, kaip pamatysime, numatomos pabaigos. Šį didžiulį darymo patikimumą atspindi tai, kad gaminimo procesas, kitaip negu veiksmas, nėra negrįžtamas: kiekvieną daiktą sukūrusios žmogaus rankos gali jį ir sunaikinti ir joks naudojamas daiktas nėra toks būtinas gyvenimo procesui, kad jo kūrėjas negalėtų išgyventi ir neleisti sau jo sunaikinti. *Homo faber* iš tiesų yra valdovas ir šeimininkas ne tik todėl, kad jis yra gamtos šeimininkas ar pasiskelbė juo esąs, o todėl, kad yra savo paties ir savo darbų šeimininkas. To negalima pasakyti nei apie *animal laborans*, kuris yra pavaldus savo gyvenimo būtinybei, nei apie veiksmo žmogų, kuris išlieka priklausomas nuo kitų žmonių. *Homo faber,* vienišas su būsimo gaminio vaizdiniu, gali laisvai gaminti, o po to vienišas, žvelgdamas į savo rankų dirbinį, jis gali laisvai jį sunaikinti.

20. Instrumentalumas ir *animal laborans*

Homo faber – jis visiškai kliaujasi pirmykščiais savo rankų sukurtais įrankiais – požiūriu žmogus yra, kaip sakė Benjaminas Franklinas, „įrankių gamintojas". Tuos pačius įrankius, kurie tik palengvina *animal laborans* naštą ir mechanizuoja jo darbą, *homo faber* sumano ir išranda tam, kad sukurtų daiktų pasaulį, o jų tinkamumą ir tikslumą diktuoja tokie „objektyvūs" tikslai, kokiems jis gali panorėti juos išrasti, o ne subjektyvūs poreikiai ir reikmės. Įrankiai ir instrumentai yra tokie pasauliški daiktai, kad, pasitelkdami juos kaip kriterijus, galime klasifikuoti ištisas civilizacijas. Tačiau jų pasauliškumas akivaizdžiausias būna tada, kai jie naudojami darbo procesuose, kuriuose jie iš tikrųjų būna vieninteliai materialūs daiktai, pergyvenantys tiek patį darbo, tiek ir vartojimo procesą. Todėl *animal laborans*, kiek jis pavaldus naikinantiems gyvenimo procesams ir jais nuolatos rūpinasi, pasaulio tvarumą ir stabilumą pirmiausia reprezentuoja jo naudojami įrankiai ir instrumentai, o dirbančiųjų visuomenėje įrankiai, labai tikėtina, įgis ne vien instrumentinį ar funkcinį pobūdį.

Dažnai girdime skundus, kad šiuolaikinėje visuomenėje tikslai virtę priemonėmis ir, atvirkščiai, kad žmonės tampa savo išrastų mašinų tarnais ir „pritaikomi" prie jų keliamų reikalavimų užuot naudoję jas kaip instrumentus savo poreikiams ir reikmėms tenkinti. Šių skundų ištakos – reali darbo situacija. Šioje situacijoje, kai gamyba pirmiausia yra ruošimas vartoti [to, ką duoda gamta], pati priemonių ir tikslų skirtis, tokia būdinga *homo faber* veiklai, paprasčiausiai beprasmė, o *homo faber* išrasti instrumentai, su kuriais jis atėjo pagelbėti dirbančiam *animal laborans*, liaujasi buvę instrumentais, kai tik pradedami šitaip naudoti. Vykstant pačiam gyvenimo procesui, kurio sudėtinė dalis yra darbas ir kuris niekada jo netranscenduoja, tuščias reikalas kelti klausimus, suponuojančius priemonių ir tikslo kategoriją, – pavyzdžiui, ar žmonės gyvena ir vartoja, kad turėtų jėgų dirbti, ar dirba tam, kad galėtų patenkinti vartojimo poreikius.

Per žmogaus elgesio prizmę nagrinėdami šį gebėjimo aiškiai skirti priemones nuo tikslų praradimą, galime sakyti, kad laisvą disponavimą ir naudojimąsi įrankiais gaminant konkretų galutinį produktą pakeičia ritmiškas dirbančio kūno susijungimas su jo įrankiu, o juos jungianti

jėga yra paties darbo judėjimas. Kad būtų pasiekti geriausi darbo, bet ne darymo rezultatai, reikia ritmiškų darbo judesių, o kai susiburia daug dirbančiųjų, reikia ritmiškai koordinuoti visų individų judesius[8]. Vykstant tokiam judėjimui, įrankiai praranda instrumentinį pobūdį, o aiškus skirtumas tarp žmogaus ir jo įrankių, taip pat tarp žmogaus ir jo tikslų, išsitrina. Vykstant darbo procesui ir visiems darymo procesams, kurie atliekami dirbant, dominuoja ne tikslingos žmogaus pastangos ir ne produktas, kurio jis gali trokšti, bet paties proceso judėjimas ir dirbantie-

[8] Karlo Bücherio gerai žinomą ritminių darbo dainų kompiliaciją 1897 m. (*Arbeit und Rhytmus*, 6 ed., 1924) pratęsė gausi moksliškesnė literatūra. Vienoje geriausių tokių studijų (Joseph Schopp, *Das deutsche Arbeitslied*, 1935) pabrėžiama, kad egzistuoja tik darbo, bet ne kūrimo dainos. Amatininkų dainos yra socialinės, jos dainuojamos baigus daryti. Kartais atkreipiamas dėmesys į stulbinamą panašumą tarp „natūralaus" ritmo, glūdinčio kiekvienoje darbo operacijoje, ir mašinų ritmo, o ką jau sakyti apie pasikartojančius skundus dėl mašinų primetamo darbininkui „dirbtinio" ritmo. Paprastai patys darbininkai taip skundžiasi palyginti retai, priešingai, jiems, atrodo, monotoniškas mašininis darbas šiek tiek malonus kaip ir kitas monotoniškas darbas (žr., pavyzdžiui, Georges Friedmann, *Où va le travail humain?* 2d ed.; 1953, p. 233, ir Hendrik de Man, *op. cit.*, p. 213). Šitaip patvirtinama tai, kas jau buvo pastebėta Fordo gamyklose mūsų šimtmečio pradžioje. Karlas Bücheris, tikėjęs, kad „ritmingas darbas yra labai sudvasintas darbas" (*vergeistigt*), jau teigė: „Aufreibend werden nur solche einförmigen Arbeiten, die sich nicht rhytmisch gestalten lassen" (*op. cit.*, p. 443). Juk nors mašininis darbas neabejotinai daug spartesnis ir monotoniškesnis negu „natūralus" spontaniškas darbas, pats ritmingo atlikimo faktas lemia tai, kad mašininis ir ikiindustrinis darbas turi daugiau bendra negu kiekvienas iš jų turi bendra su darymu. Pavyzdžiui, Hendrikas de Manas gerai suvokia, kad „diese von Bücher... gepriesene Welt weniger die des... handwerksmässig schöpferischen Gewerbes als die der einfachen, schieren... Arbeitsfron [ist]" (*op. cit.*, p. 224).

Visos šios teorijos atrodo labai abejotinos turint omenyje faktą, kad patys darbininkai visai kitaip aiškina, kodėl labiau mėgsta monotonišką darbą. Jie mėgsta jį labiau, nes jis mechaniškas ir nereikia susikaupti, todėl, jį atlikdami, jie gali mąstyti apie ką nors kita. (Jie gali „geistig wegtreten", kaip tai formulavo Berlyno darbininkai. Žr. Thielicke and Pentzlin, *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung*, 1954, S. 35, – čia autoriai taip pat praneša, kad, pasak *Max Planck Institut für Arbeitspsychologie* atlikto tyrimo, apie 90 procentų darbininkų labiau mėgsta monotoniškas užduotis.) Šis aiškinimas juo labiau vertas dėmesio, nes sutampa su labai ankstyvais krikščionių palankiais atsiliepimais apie rankų darbo pranašumus: kadangi tokiam darbui reikia mažiau dėmesio, jis, ko gero, mažiau trukdys kontempliuoti negu kiti užsiėmimai ir profesijos (žr. Étienne Delaruelle, „Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle", *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. XLI, No. 1, 1948).

siems jo primetamas ritmas. Darbo įrankiai būna įtraukti į šį ritmą iki tol, kol kūnas ir įrankis juda kartu ir ritmingai, tai yra iki tol, kol, naudojant mašinas, kurios iš visų įrankių geriausiai tinka *animal laborans* darbams atlikti, jau nebe kūno judėjimas lemia įrankio judėjimą, bet mašinos judėjimas primeta judesius kūnui. Norima pasakyti, kad nieko negalima mechanizuoti lengviau ir natūraliau negu darbo proceso ritmą, o šis procesas savo ruožtu atitinka tokį pat automatišką kartotinį gyvenimo proceso ir jo bei gamtos metabolizmo ritmą. Kaip tik todėl, kad *animal laborans* įrankius ir instrumentus naudoja ne pasauliui kurti, bet savo paties gyvenimo proceso vargams palengvinti, jis tiesiogine šio žodžio prasme gyveno mašinų pasaulyje nuo tada, kai pramonės revoliucija ir darbo išlaisvinimas pakeitė beveik visus rankinius įrankius mašinomis, kurios vienaip ar kitaip žmogaus darbo jėgą pakeitė pranašesne gamtos jėgų galia.

Lemtingą skirtumą tarp įrankių ir mašinų galbūt geriausiai iliustruoja akivaizdžiai nepabaigiama diskusija, ar žmogų reikia „pritaikyti" mašinai, ar mašinas reikia pritaikyti žmogaus „prigimčiai". Pirmajame skyriuje paminėjome svarbiausią priežastį, kodėl tokia diskusija būtų bergždžia: jeigu žmogaus būklė tokia, kad jis yra sąlygojama būtybė, kuriai viskas, kas duota ar padaryta jos pačios, tučtuojau tampa jos tolesnio egzistavimo sąlyga, tai žmogus „prisitaikė" prie mašinų aplinkos tą akimirką, kai jas išrado. Jos tikrai tapo neatimama mūsų egzistavimo sąlyga, kokia visais ankstesniais amžiais buvo įrankiai ir padargai. Todėl, mums atrodo, diskusija įdomi, ko gero, tuo, kad šis prisitaikymo klausimas apskritai galėjo kilti. Niekada nebuvo abejojama, kad žmogus yra prisitaikęs arba turi specialiai prisitaikyti prie jo naudojamų įrankių; jis lygiai taip pat galėtų prisitaikyti prie savo rankų. Mašinų atvejis visiškai kitoks. Kitaip negu meistravimo įrankiai, kurie kiekvienu darymo proceso momentu būna rankos tarnai, mašinos reikalauja, kad darbininkas joms tarnautų, kad natūralų savo kūno ritmą jis priderintų prie jų mechaninio judėjimo. Žinoma, tai nereiškia, kad žmonės prisitaiko prie savo mašinų ar tampa jų tarnais, tačiau tai reiškia, kad kol trunka darbas prie staklių, mechaninis procesas pakeičia žmogaus kūno ritmą. Net rafinuočiausias įrankis lieka priedėlis, jis negali vadovauti rankai ar jos pakeisti. Net primityviausia mašina vadovauja kūno darbui ir galiausiai jį apskritai pakeičia.

Atrodo – ir tai dažnai būdinga istoriniams pokyčiams, – kad tikroji technikos – to, kad įrankius ir padargus pakeitė mašinos, – reikšmė išryškėjo tik paskutiniuoju tarpsniu, atsiradus automatizacijai. Mums gali būti naudinga kad ir trumpai prisiminti pagrindinius šiuolaikinės technikos raidos tarpsnius nuo naujųjų amžių epochos pradžios. Pirmuoju tarpsniu, kai buvo išrastas pramonės revoliuciją sukėlęs garo variklis, vis dar buvo mėgdžiojami gamtos procesai ir naudojamos gamtos jėgos žmogaus tikslams, o tai iš principo nesiskyrė nuo senovinio vandens ir vėjo jėgos naudojimo. Naujas buvo ne tiek garo variklio principas, kiek šiam varikliui reikalingo kuro – anglies telkinių – atradimas ir naudojimas[9]. Šio ankstyvojo tarpsnio mašininiai įrankiai atspindi šį natūralių gamtos procesų mėgdžiojimą; jie taip pat mėgdžioja ir stiprina natūralią žmogaus rankos jėgą. Bet šiandien mums sakoma, kad „didžiausi spąstai, kurių reikia vengti, yra prielaida, jog konstruojant [mašiną] tikslas yra atgaminti operatoriaus arba dirbančiojo rankos judesius“[10].

Antruoju tarpsniu būdingiausia buvo naudoti elektrą, ir iš tiesų elektra vis dar lemia dabartinį technikos raidos tarpsnį. Šio tarpsnio jau negalima apibūdinti kaip gigantiškos senųjų menų ir amatų plėtros ir tęsimo, ir jau šiam pasauliui nebetinka *homo faber* kategorijos – jam kiekvienas instrumentas yra priemonė įgyvendinti iš anksto užsibrėžtą tikslą. Juk čia mes jau nebenaudojame gamtos mums teikiamos medžiagos, kai naikiname, nutraukiame arba mėgdžiojame gamtos procesus. Visais šiais atvejais keitėme arba denatūralizavome gamtą mūsų pasauliškiems tikslams, tad, viena vertus, žmonių pasaulis, arba kūrinys, ir, kita vertus, gamta tebebuvo dvi aiškiai atskirtos tikrovės. Šiandien tarsi pradėjome „kurti“, tai yra išlaisvinti mūsų pačių pradedamus gamtos procesus, kurie niekada nebūtų įvykę be mūsų, ir, užuot rūpestingai apsupę žmogaus

[9] Viena iš svarbių materialinių pramonės revoliucijos sąlygų buvo miškų iškirtimas ir anglies kaip medienos pakaitalo atradimas. Šiuo požiūriu gana įdomus ir įtikinamas R. H. Barrowo veikale *Slavery in the Roman Empire* (1928) pasiūlytas sprendimas „gerai žinomos mįslės nagrinėjant ekonominę senovės pasaulio istoriją, kad pramonė plėtojosi iki tam tikro lygio, bet taip ir nepadarė pažangos, kurios buvo galima laukti“. Jis mano, kad vienintelis veiksnys, „trukdęs taikyti mašinas pramonėje [buvo] pigaus ir gero kuro nebuvimas, ...po ranka [nebuvo] gausių anglies išteklių“ (p. 123).

[10] John Diebold, *Automation: The Advent of the Automatic Factory* (1952), p. 67.

pasaulį gynybinėmis sienomis nuo gaivališkų gamtos jėgų, užuot jas laikę kuo atokiau nuo žmogaus sukurto pasaulio, mes nukreipėme šias jėgas kartu su jų gaivališka galia į patį pasaulį. Rezultatas buvo tikra gaminimo sąvokos revoliucija: gaminimas, kuris visada buvo „atskirų žingsnių virtinė", tapo „nenutrūkstamu procesu", „konvejerio juostos ir surinkimo linijos procesu"[11].

Automatizacija yra vėliausias šios raidos tarpsnis, ji iš tiesų „nušviečia visą sumašininimo istoriją"[12]. Ji tikrai taps naujųjų amžių raidos viršūne, net jeigu atomo amžius ir atominės fizikos srities atradimais grindžiama technika gana sparčiai artina jos pabaigą. Pirmieji branduolinės technikos instrumentai, įvairaus tipo atominės bombos, panaudojus jų pakankamai ir net nelabai daug, galėtų sunaikinti visą organinę Žemės

[11] *Ibid.*, p. 69.

[12] Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, p. 168. Iš tikrųjų tai akivaizdžiausia išvada, kurią reikia padaryti iš Dieboldo knygos: surinkimo linija yra „gaminimo kaip tęstinio proceso sampratos" rezultatas, o automatizavimas, galima pridurti, yra surinkimo linijos mechanizavimo rezultatas. Ankstyvuoju industrializacijos tarpsniu buvo atsisakyta žmogaus darbo jėgos, o automatizuojant dar buvo atsisakyta ir žmogaus smegenų jėgos, nes „dabar žmonių atliekamas priežiūros ir kontrolės užduotis atliks mašinos" (*op. cit.*, p. 140). Viena ir kita išlaisvina darbą, o ne darymą. Meistrautojas arba „save gerbiantis amatininkas", kurio „žmogiškas ir psichologines vertybes" beveik kiekvienas šios srities autorius desperatiškai mėgina išgelbėti – kartais su kruopele nesąmoningos ironijos, kaip kad Dieboldas ir kiti nuoširdžiai tiki, jog remonto darbai, kurių galbūt niekada nepavyks visiškai automatizuoti, gali įkvėpti tokį pat pasitenkinimą kaip naujo daikto gaminimas ir kūrimas, – su tuo neturi nieko bendra dėl paprastos priežasties, kad jis jau buvo seniai išnykęs iš gamyklos, kai buvo sužinota apie automatizavimą. Gamyklų darbuotojai visada buvo darbininkai, ir nors jie gali turėti puikių priežasčių gerbti save, šios savigarbos tikrai neįkvepia jų veiklos pobūdis. Galima tik viltis, kad jie patys niekada nepripažins socialinių pasitenkinimo ir savigarbos pakaitalų, siūlomų jiems darbo teoretikų, kurie dabar tikrai tiki, jog profesinį interesą ir meistriškumo teikiamą pasitenkinimą gali pakeisti „žmogiški santykiai" ir tokių darbuotojų „vieni kitiems rodoma savitarpio pagarba" (p. 164). Šiaip ar taip, automatizavimas privalėtų turėti bent jau tą pranašumą, kad parodytų „darbo humanizmų" kvailystes; jeigu apskritai reikia atsižvelgti į verbalinę ir istorinę žodžio „humanizmas" reikšmę, tai pats terminas „darbo humanizmas" aiškiai yra prieštaringa sąvoka. (Puikią „žmogiškų santykių" mados kritiką žr. Daniel Bell, *Work and Its Discontents*, 1956, ch. 5, ir R. P. Genelli, „Facteur humain ou facteur social du travail", *Revue française du travail*, Vol. VII, Nos. 1-3 (sausis–kovas, 1952), kur taip pat labai ryžtingai smerkiama ir „baisi iliuzija" dėl „darbo teikiamo džiaugsmo".)

gyvybę, ir tai įtikinamai įrodo, kokio milžiniško masto galėtų būti toks pokytis. Tai jau būtų nebe klausimas, kaip atpalaiduoti ir išlaisvinti gaivališkus gamtos procesus, o – kaip Žemėje ir kasdieniame gyvenime suvaldyti tokias energijas ir jėgas, kokios sutinkamos tik ne Žemėje, visatoje; tai jau padaryta, bet tik atominės fizikos tyrimų laboratorijose[13]. Jeigu dabartinė technika grindžiama tuo, kad gamtos jėgos nukreipiamos į žmogaus sukurtą pasaulį, tai ateities technika vis dėlto galės būti grindžiama tuo, kad mus supančios universalios kosmoso jėgos bus nukreipiamos į Žemės gamtą. Dar pamatysime, ar ši ateities technika transformuos gamtos ūkį, kokį pažinojome nuo mūsų pasaulio pradžios, tiek pat ar net dar labiau, negu dabartinė technika pakeitė pačią žmogaus pasaulio esmę.

Gamtos jėgų nukreipimas į žmogaus pasaulį sugriovė patį pasaulio tikslingumą, tai, kad daiktai yra tikslai, kuriems įgyvendinti kuriami įrankiai ir padargai. Visiems gamtos procesams būdinga tai, kad jie atsiranda be žmogaus pagalbos, o gamtos daiktai yra tie, kurie nėra „padaromi“, bet patys išauga į tai, kuo tampa. (Tokia yra taip pat tikroji mūsų žodžio „gamta“ reikšmė, nesvarbu, ar kildiname jį iš lotynų kalbos žodžio šaknies *nasci*, „būti gimusiam“, ar grįžtame prie jo graikiškų šaknų, *physis*, kylančių iš *phyein*, „iš ko nors išaugti“, „pačiam pasirodyti“.) Kitaip negu žmogaus rankų gaminiai, kurie turi būti sukurti einant žingsnis po žingsnio ir kurių gaminimo procesas visiškai atskirtas nuo paties pagaminto daikto egzistavimo, gamtinio daikto egzistavimas yra ne tik neatskiriamas nuo proceso, dėl kurio jis atsiranda, bet kažkaip su juo sutampa: sėkloje jau glūdi ir ji tam tikra prasme jau *yra* medis, o medis liaujasi buvęs, jeigu sustoja augimo procesas, dėl kurio jis atsirado. Žvelgiant į šiuos procesus per prizmę žmogaus tikslų, kurie turi valingą pradžią ir aiškią pabaigą, šie procesai pradeda atrodyti automatiški. Automatišku vadiname bet kokį judėjimą, kuris vyksta savaime ir

[13] Güntheris Andersas įdomioje esė apie atominę bombą (*Die Antiquiertheit des Menschen*, 1956) įtikinamai įrodinėja, kad terminas „eksperimentas“ nebepritaikomas branduoliniams eksperimentams, taip pat naujų bombų sprogdinimams. Juk eksperimentams buvo būdinga tai, kad jie vykdavo griežtai apribotoje ir izoliuotoje nuo pasaulio erdvėje. Bombų padariniai tokie milžiniški, kad „jų laboratorija išsiplėtė iki Žemės rutulio“ (p. 260).

todėl negalima į jį valingai ir tikslingai įsikišti. Atsiradus automatizacijos apreikštam gamybos būdui skirtis tarp gamybos operacijos ir jos produkto, taip pat produkto pirmenybė prieš operaciją (ji yra tik priemonė įgyvendinti tikslą) tampa beprasmiu ir atgyvenusiu dalyku[14]. *Homo faber* ir jo pasaulio kategorijos čia tinka ne daugiau, negu kada nors galėjo tikti gamtai ir gamtos pasauliui. Beje, kaip tik todėl šiuolaikiniai automatizacijos gynėjai paprastai labai ryžtingai prieštarauja mechanistiniam požiūriui į gamtą ir praktiniam aštuonioliktojo šimtmečio utilitarizmui, kurie buvo taip labai būdingi vienpusiškai, kryptingai orientuotai *homo faber* kuriamajai veiklai.

Visos technikos problemos svarstymas, tai yra svarstymas, kaip pasikeitė gyvenimas ir pasaulis įdiegus mašiną, keistai pakrypo klaidinga linkme, nes dėmesys buvo pernelyg sutelktas į tai, ką gera ar bloga mašinos daro žmonėms. Čia remiamasi prielaida, kad visi įrankiai ir padargai pirmiausia skirti palengvinti žmogaus gyvenimą ir žmogaus darbą padaryti ne tokį skausmingą. Jų instrumentalumas suprantamas tik šitaip antropocentriškai. Bet įrankių ir padargų instrumentalumas daug glaudžiau susijęs su daiktu, kuriam pagaminti jis skirtas, o jų grynai „žmogiška vertė" yra tik tokia, kiek *animal laborans* juos naudoja. Kitais žodžiais sakant, *homo faber*, įrankių gamintojas, išrado įrankius ir padargus, kad sukurtų pasaulį, o ne tam – bent jau pirmiausia ne tam, – kad padėtų žmogaus gyvenimo procesui. Todėl reikia klausti ne tiek, ar esame savo mašinų šeimininkai, ar vergai, bet, ko gero, klausti, ar mašinos vis dar tarnauja pasauliui ir jo daiktams, ar, atvirkščiai, jos ir automatinis jų procesų judėjimas pradėjo valdyti ir net naikinti pasaulį ir jo daiktus.

Viena yra tikra: nepertraukiamas automatinis fabrikinio gaminimo procesas sugriovė ne tik „nepatikimą prielaidą", kad „žmogaus rankos, kurioms vadovauja žmogaus smegenys, yra efektyviausios"[15], bet ir daug svarbesnę prielaidą, kad mus supančio pasaulio daiktai turėtų būti projektuojami žmogaus ir turi atitikti žmogiškus arba naudingumo, arba grožio matus. Užuot vadovavęsi naudingumu ir gro-

[14] Diebold, *op. cit.*, p. 59–60.
[15] *Ibid.*, p. 67.

žiu, kurie yra pasaulio matai, pradėjome konstruoti fabrikatus, vis dar atliekančius tam tikras „pamatines funkcijas“, bet jų pavidalą pirmiausia lems mašinos veikimas. Žinoma, „pamatines funkcijas“ lemia žmogiškojo gyvūno gyvenimo procesas, nes jokia kita funkcija nėra iš esmės būtina, bet pats fabrikatas – ne tik jo variacijos, bet net „visiškas perėjimas prie naujo produkto“ – visiškai priklausys nuo mašinos galimybių[16].

Užuot konstravę mašinas tam tikriems daiktams gaminti, projektuojame daiktus, kad būtų galima gaminti juos mašinomis – šitaip iš tiesų kaip tik būtų tiksliai apversta priemonės-tikslo kategorija, jeigu ji dar apskritai prasminga. Bet net bendriausias tikslas – išlaisvinti žmogaus darbo jėgą, – kuris paprastai buvo keliamas mašinoms, dabar laikomas šalutiniu ir pasenusiu, neatitinkančiu „stulbinamų galimybių didinti našumą“ ir jas ribojančiu[17]. Turint omenyje, kaip atrodo reikalai šiandien, tapo beprasmiška apibūdinti šį mašinų pasaulį priemonių ir tikslų požiūriu, kaip kad visada buvo beprasmiška klausti gamtos, ar ji sukūrė sėklą, kad išaugtų medis, ar medį – kad išaugtų sėkla. Be to, gana tikėtina, kad nepertraukiamas procesas, nukreipiantis begalinius gamtos procesus į žmogišką pasaulį, nors ir gali puikiai sunaikinti pasaulį *qua* pasaulį kaip žmogaus rankų kūrinį, tiek pat patikimai ir neribotai tenkins žmonijos rūšies būtinus gyvenimo poreikius, kaip tai darė pati gamta iki žmogus pastatė Žemėje savo dirbtinius namus ir sukūrė barjerą tarp savęs ir gamtos.

Dirbančiųjų visuomenei mašinų pasaulis tapo realaus pasaulio pakaitalu, nors šis pseudopasaulis negali atlikti svarbiausio žmogaus kūriniui keliamo uždavinio – pasiūlyti mirtingiesiems pastovesnę ir stabilesnę, negu jie patys, buveinę. Nuolat veikiant mašinoms, jų pasaulis net praradinėja tą nepriklausomą pasauliškumą, kurį taip akivaizdžiai turėjo naujųjų amžių epochos įrankiai ir instrumentai bei pirmosios mašinos. Šį pasaulį maitinantys gamtos procesai vis labiau susieja jį su pačiu biologiniu procesu, tad aparatai, kuriais kažkada naudojomės laisvai, pradeda atrodyti taip, lyg jie būtų „kiautai, priklausantys žmogaus

[16] *Ibid.*, p. 38–45.
[17] *Ibid.*, p. 110 ir 157.

kūnui, kaip kad kiautas priklauso vėžlio kūnui". Žvelgiant šios raidos požiūriu, technika faktiškai nebeatrodo kaip „sąmoningų žmogaus pastangų didinti savo galią materijos atžvilgiu produktas, o veikiau atrodo kaip biologinė žmonijos raida, kuriai vykstant įgimtos žmogaus organizmo struktūros vis labiau perkeliamos į žmogaus aplinką"[18].

21. Instrumentalumas ir *homo faber*

Homo faber instrumentai ir įrankiai, kuriuos naudojant radosi fundamentaliausia instrumentalumo patirtis, lemia visą darymą ir gaminimą. Čia išties teisinga, kad tikslas pateisina priemones; jis daro daugiau – jas kuria ir organizuoja. Tikslas pateisina gamtos prievartavimą siekiant įgyti medžiagos, kaip kad mediena pateisina medžio žudymą, o stalas pateisina medienos sunaikinimą. Dėl galutinio produkto konstruojami įrankiai ir išrandami padargai, ir tas pats galutinis produktas organizuoja patį darbo procesą, sąlygoja, kokių reikia specialistų, koks bus bendradarbiavimo mastas, pagalbininkų skaičius, etc. Viso gaminimo metu viskas vertinama pagal tai, kiek tinkama ir naudinga trokštamam tikslui, ir niekam kitam.

Tie patys priemonių ir tikslo kriterijai tinka pačiam produktui. Nors jis yra jį pagaminusių priemonių tikslas ir yra gaminimo proceso tikslas, jis niekada netampa, sakykime, tikslu savaime, bent jau kol tebėra tinkamas naudoti daiktas. Kėdė, kuri yra staliaus veiklos tikslas, gali mums parodyti savo naudingumą tik vėl tapdama priemone arba kaip daiktas, kurio tvarumas leidžia ją naudoti kaip priemonę patogiai gyventi, arba kaip mainų priemonė. Dėl pačiai gaminimo veiklai būdingo naudingumo kriterijaus kyla tas keblumas, kad jį grindžiantis priemonės ir tikslo ryšys labai panašus į grandinę, kurios kiekvienas galas gali vėl pasidaryti priemone kokiame nors kitame kontekste. Kitais žodžiais sakant, griežtai utilitariniame pasaulyje visi tikslai pasmerkti būti trumpalaikiai ir virsti kokių nors tolesnių tikslų priemonėmis[19].

[18] Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik* (1955), S. 14–15.

[19] Dėl priemonės-tikslo grandinės begalinumo („*Zweckprogressus in infinitum*") ir jame glūdinčio prasmės naikinimo plg. Nietzsche, *Wille zur Macht*, aforizmas 666.

Šį keblumą, visada būdingą nuosekliam utilitarizmui – *homo faber* filosofijai *par excellence*, teoriškai galima diagnozuoti kaip jam įgimtą nesugebėjimą suprasti naudos ir prasmės skirtumą, kurį kalbiškai išreiškiame skirdami „tam, kad“ ir „dėl ko“. Tad amatininkų visuomenę persmelkiantis naudingumo idealas – panašiai kaip patogumo idealas dirbančiųjų visuomenėje arba komercines visuomenes valdantis pelno idealas – iš tikrųjų jau yra nebe naudos, bet prasmės klausimas. Kaip tik „dėl“ naudingumo apskritai *homo faber* viską vertina ir daro turėdamas omenyje „tam, kad“. Nebegalima manyti, jog pats naudingumo idealas, kaip ir kitų visuomenių idealai, yra kažkas, ko reikia, kad turėtum ką nors dar; jis tiesiog neleidžia klausinėti apie jo paties naudą. Akivaizdu, kad nėra atsakymo į klausimą, kurį Lessingas kartą pateikė savo amžininkams filosofams utilitaristams: „O kokia nauda iš naudos?“ Utilitarizmo keblumas tas, kad jis pakliūva į nesibaigiančią priemonių ir tikslų grandinę ir niekada neranda principo, kuris leistų pateisinti priemonių ir tikslo, t. y. paties naudingumo, kategoriją. „Tam, kad“ tapo „dėl ko“ turiniu; kitais žodžiais sakant, naudingumas, įtvirtintas kaip prasmė, kuria beprasmybę.

Remiantis priemonių ir tikslo kategorija bei visa naudojamų daiktų ir naudos pasaulį valdančio instrumentalumo patirtimi, yra tik vienas būdas užbaigti priemonių ir tikslų grandinę bei neleisti, kad visi tikslai galiausiai vėl būtų panaudoti kaip priemonės, – būtent paskelbti, jog vienas ar kitas dalykas yra „tikslas savaime“. *Homo faber* pasaulyje, kur viskas turi būti šiek tiek naudinga, tai yra privalo tapti instrumentu, kad būtų pasiekta kas nors kita, pati prasmė gali pasirodyti tik kaip tikslas, kaip „tikslas savaime“, o tai iš tikrųjų yra arba visiems tikslams tinkanti tautologija, arba prieštaringas terminas. Juk pasiektas tikslas liaujasi buvęs tikslas ir praranda gebėjimą vadovauti priemonių pasirinkimui bei jį pateisinti, jas organizuoti ir kurti. Dabar jis yra tapęs daiktu tarp daiktų, tai yra papildė milžinišką duotybės arsenalą, iš kurio *homo faber* laisvai renkasi priemones savo tikslams įgyvendinti. O prasmė, priešingai, turi būti pastovi ir visiškai neprarasti savo pobūdžio, nesvarbu, ar žmogus ją pasiekia, tiksliau, atranda, ar ji nuvilia žmogų ir yra jo prarandama. Kiek *homo faber* yra tik gamintojas ir mąsto tik iš jo kuriamosios veiklos tiesiogiai kylančių priemonių ir tikslų sąvokomis, jis lygiai tiek pat nesugeba suprasti prasmės, kiek *animal laborans* nesugeba suprasti instrumentalumo. Ir lygiai kaip instrumentai ir įrankiai, kuriuos

homo faber naudoja pasauliui sukurti, tampa *animal laborans* pačiu pasauliu, taip *homo faber* iš tikrųjų nesuvokiamas šio pasaulio prasmingumas tampa jam paradoksaliu „tikslu savaime“.

Vienintelis būdas išspręsti visoje griežtai utilitarinėje filosofijoje glūdinčią beprasmybės dilemą yra nusigręžti nuo objektyvaus vartojamų daiktų pasaulio ir trauktis į paties vartojimo subjektyvumą. Tik visiškai antropocentriniame pasaulyje, kur vartotojas, t. y. pats žmogus, tampa aukščiausiu tikslu, nutraukiančiu nesibaigiančią tikslų ir priemonių grandinę, pats naudingumas gali tapti prasmingai kilnus. Tačiau tragedija ta, kad tuo momentu, kai atrodo, jog *homo faber* atrado pasitenkinimą savo veikloje, jis pradeda menkinti daiktų pasaulį, savo proto ir rankų tikslą ir galutinį produktą; jeigu žmogus vartotojas yra aukščiausias tikslas, „visų daiktų matas“, tai ne tik gamta, kurią *homo faber* laiko beveik „beverte medžiaga“, su kuria reikia dirbti, bet ir patys „vertingi“ daiktai tampa tik priemonėmis ir dėl to praranda savaiminę „vertę“.

Antropocentrinį *homo faber* utilitarizmą puikiausiai išreiškė kantiškoji formuluotė, kad joks žmogus niekada neturi tapti priemone siekti tikslo, kad kiekviena žmogiška būtybė yra tikslas savaime. Nors dar iki Kanto buvo suprasta (pavyzdžiui, Locke'as pabrėžia, kad jokiam žmogui negalima leisti tapti kito žmogaus kūno savininku arba naudoti jo kūno jėgą), kokių pragaištingų padarinių politinėje srityje visada sukelia nevaržomas ir neturintis kitų orientyrų mąstymas priemonių ir tikslų sąvokomis, tik po jo naujųjų amžių filosofija visiškai išsilaisvina iš ankstesniems jos tarpsniams būdingų sveiko proto lėkštybių, kurias randame visur, kur *homo faber* nustato visuomenės normas. Žinoma, priežastis ta, kad Kantas neketino formuluoti ar konceptualizuoti to meto utilitarizmo principų, bet, priešingai, pirmiausia norėjo nurodyti priemonės-tikslo kategorijai jai deramą vietą ir neleisti jos naudoti politinės veiklos srityje. Tačiau negalima paneigti tiek jo formuluotę kilus iš utilitarinio mąstymo, tiek ir kitą jo taip pat natūraliai paradoksalų aiškinimą, koks yra žmogaus požiūris į vienintelius ne „vartojimui“ skirtus daiktus, būtent į meno kūrinius, kurie, pasak jo, mums teikia „nesuinteresuotą malonumą“[20]. Juk ta pati mintis, kuri įtvirtina žmogų kaip „aukš-

[20] Kanto terminas yra „ein Wohlgefallen ohne alles Interesse“ (*Kritik der Urteilskraft*, Cassirer ed., V, 272).

čiausią tikslą", leidžia jam, „jeigu jis gali, pajungti visą gamtą tam tikslui"[21], tai yra sumenkinti gamtą ir pasaulį vien iki priemonės ir atimti iš abiejų savarankišką vertę. Net Kantas negalėjo nesigriebdamas paradoksalaus „tikslo savaime" įveikti *homo faber* dilemos ar nušviesti jo aklumo iškilus prasmės problemai, o šią dilemą lemia faktas, kad nors tik gaminimas ir jam būdingas instrumentalumas gali pastatyti pasaulį, pats šis pasaulis tampa toks pat bevertis, kaip jam statyti panaudota medžiaga, vien tolesnių tikslų priemonė, jeigu jo radimąsi lėmusioms normoms leidžiama valdyti ir jį sukūrus.

Kiek žmogus yra *homo faber*, jis instrumentalizuoja, o instrumentalizavimas reiškia, kad visi daiktai sumenkinami iki priemonių, jie praranda savaiminę ir savarankišką vertę, tad galiausiai ne tik gaminami daiktai, bet „žemė apskritai ir visos gamtos jėgos", aišku, atsiradusios nepadedant žmogui ir egzistuojančios nepriklausomai nuo žmogaus pasaulio, praranda savo „vertę, nes neatstovauja iš darbo kylančiam sudaiktinimui"[22]. Juk ne dėl kokios nors kitos priežasties, o dėl šio *homo faber* požiūrio į pasaulį klasikinio laikotarpio graikai visą menų ir amatų sritį, kurioje žmonės dirba įrankiais ir ką nors daro ne dėl paties darymo, bet norėdami pagaminti ką nors kita, paskelbė esant *banausic* – šį terminą galbūt geriausia versti „miesčioniška" ir jis reiškia, jog mąstoma vulgariai ir veikiant atsižvelgiama į naudingumą. Niekada nesiliausime stebėjęsi, kokia stipri buvo ši panieka, jeigu suprasime, kad šis nuosprendis anaiptol neaplenkė didžiųjų graikų skulptūros ir architektūros meistrų.

Žinoma, lemtingas dalykas yra ne pats instrumentalumas, priemonių naudojimas siekti tam tikro tikslo, bet, ko gero, visos gaminimo patirties apibendrinimas – čia nauda ir naudingumas tampa pagrindiniais gyvenimo ir žmonių pasaulio matais. Šis apibendrinimas iš esmės tinkamas *homo faber* veiklai, nes gaminime glūdinti priemonių ir tikslo patirtis neišnyksta pagaminus produktą, bet ir toliau siejasi su galutine jo paskirtimi – būti naudojamu daiktu. Viso pasaulio ir Žemės instrumen-

[21] *Ibid.*, p. 515.

[22] „Der Wasserfall, wie die Erde überhaupt, wie alle Naturkraft hat keinen Wert, weil er keine in ihm vergegenständlichte Arbeit darstellt" (*Das Kapital*, III, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. II, Zürich, 1933, S. 698).

talizavimas, šis nepabaigiamas visos esamybės nuvertinimas, šis beprasmybės augimo procesas, kuriam vykstant kiekvienas tikslas paverčiamas priemone ir kurį žmogus gali sustabdyti tik pats save padarydamas visų daiktų valdovu ir šeimininku, tiesiogiai nekyla iš gaminimo proceso; juk gaminimo požiūriu užbaigtas produktas yra toks pat savaiminis tikslas – nepriklausomas, tvarus ir savarankiškai egzistuojantis esinys, – koks yra žmogus Kanto politinėje filosofijoje. Tik kiek gaminimas daugiausiai gamina naudojamus daiktus, galutinis produktas vėl tampa priemone, ir tik kiek gyvenimo procesas pastveria daiktus ir naudoja juos savo tikslams, produktyvus ir ribotas gaminimo instrumentalumas virsta neribotu visko, kas egzistuoja, instrumentalizavimu.

Visiškai aišku, kad šis pasaulio ir gamtos nuvertinimas bei jam būdingas antropocentrizmas – „absurdiška" nuomonė, kad žmogus yra aukščiausia būtybė ir kad visa kita turi tarnauti jo gyvenimo reikmėms (Aristotelis), – graikus gąsdino ne mažiau, negu jie niekino visišką bet kokio nuoseklaus utilitarizmo vulgarumą. Kaip gerai jie suprato, kokie būtų padariniai manant, kad *homo faber* įkūnija aukščiausią žmogaus galimybę, galbūt geriausiai iliustruoja garsusis Platono argumentas prieš Protagorą ir jo tariamai savaime akivaizdų teiginį, jog „žmogus yra visų naudojamų daiktų matas (*chrēmata*), esančių, kad jie yra, o nesančių, kad jų nėra"[23]. (Akivaizdu, kad Protagoras nesakė „Žmogus yra visų daiktų matas", – tokį posakį jam priskyrė tradicija ir standartiniai vertimai.) Reikalo esmė ta, kad Platonas čia tučtuojau įžvelgė, jog jeigu žmogus padaromas visų naudojamų daiktų matu, pasaulis susiejamas su naudojančiu ir viską paverčiančiu priemonėmis, o ne su kalbančiu, besielgiančiu ar mąstančiu žmogumi. O kadangi naudojančio ir viską verčiančio priemonėmis žmogaus prigimčiai būdinga į viską žvelgti kaip į priemonę siekti tikslo – į kiekvieną medį žvelgti kaip į galimą medieną, – tai

[23] *Teaitetas*, 152, ir *Kratilas*, 358c. Šiais, kaip ir kitais garsaus posakio citavimo senovėje atvejais, Protagoras visada cituojamas taip: *pantōn chrēmatōn metron estin anthrōpos* (žr. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 4 ed., 1922, frag. B1). Žodis *chrēmata* anaiptol nereiškia „visų daiktų", bet, tiksliau sakant, žmonių naudojamus, jiems reikalingus arba jų turimus daiktus. Tariamas Protagoro posakis „Žmogus yra visų daiktų matas" graikiškai turėtų būti perteikiamas greičiau kaip *anthrōpos metron pantōn*, pavyzdžiui, kaip Herakleito posakis *polemos patēr pantōn* („kova yra visų daiktų tėvas").

galiausiai turi reikšti, kad žmogus tampa matu ne tik tų daiktų, kurių egzistavimas priklauso nuo jo, bet ir tiesiogine šio žodžio prasme matu visko, kas yra.

Šitaip platoniškai interpretuojamas Protagoras iš tikrųjų skamba lyg koks seniausias Kanto pirmtakas, nes jeigu žmogus yra visų daiktų matas, tai jis yra vienintelis daiktas, nesaistomas priemonės-tikslo ryšio, vienintelis tikslas savaime, galintis visa kita naudoti kaip priemones. Platonas gana gerai žinojo, kad galimybės gaminti naudojamus daiktus ir elgtis su visais gamtos daiktais kaip su potencialiai naudojamais daiktais yra tokios pat beribės kaip ir žmonių reikmės bei talentai. Jeigu *homo faber* matams būtų leidžiama valdyti užbaigtą pasaulį, kaip kad jie būtinai turi valdyti šio pasaulio radimąsi, tai *homo faber* galiausiai naudotųsi viskuo ir viską, kas yra, laikytų vien savo priemonėmis. Kiekvieną daiktą jis priskirs *chrēmata* – naudojamų daiktų klasei, tad – pasitelkime paties Platono pavyzdį – vėjas nebebus suprantamas kaip savarankiška gamtos jėga, bet rūpės tik tiek, kiek tenkins žmogaus poreikius sušilti arba atsigaivinti, o tai, žinoma, reiškia, kad vėjas kaip objektyvi duotybė buvo pašalintas iš žmogiškosios patirties. Kaip tik dėl šių padarinių Platonas, savo gyvenimo pabaigoje dar kartą *Įstatymuose* primenantis Protagoro posakį, atsako beveik paradoksalia formuluote: ne žmogus – jis dėl savo reikmių ir talentų nori viską panaudoti ir todėl baigia tuo, kad iš visų daiktų atima jų savaiminę vertę, – bet „dievas yra [net] vien tik naudojamų daiktų matas“[24].

22. Mainų rinka

Marxas kartą vienoje iš paraštėse paliktų pastabų, liudijančių jo ypatingą istorijos jausmą, pažymėjo, kad Benjamino Franklino apibrėžimas, jog žmogus yra įrankių gamintojas, būdingas „jankiškumui“, t. y. naujiesiems amžiams, kaip kad apibrėžimas, jog žmogus yra politinis gyvūnas buvo būdingas antikai[25]. Šios pastabos teisingumą lemia tai,

[24] *Įstatymuose*, 716d, Protagoro posakis cituojamas pažodžiui, tik vietoj žodžio „žmogus“ (*anthrōpos*) pasirodo žodis „dievas“ (*ho theos*).

[25] *Capital* (Modern Library ed.), p. 358, n. 3.

kad naujieji amžiai stengėsi pašalinti politinį, t. y. veikiantį ir kalbantį, žmogų iš jo viešosios srities taip pat atkakliai, kaip kad antika stengėsi pašalinti *homo faber.* Abiem atvejais šalinimas nebuvo toks savaime suprantamas dalykas, koks buvo dirbančiųjų ir nuosavybės neturinčių klasių šalinimas iki jų emancipacijos devynioliktajame šimtmetyje. Žinoma, naujieji amžiai puikiai suprato, kad politinė sritis ne visada buvo ir nebūtinai turi būti tik „visuomenės" vedinys, skirtas saugoti gamybinį, socialinį žmogaus prigimties aspektą pasitelkus valdžios administraciją, bet ši epocha viską, kas nesusiję su įstatymo ir tvarkos įgyvendinimu, laikė „tuščiomis šnekomis" ir „tuštybe". Žmogaus gebėjimas, kuriuo ši epocha grindė teiginį apie natūralų įgimtą visuomenės produktyvumą, buvo neabejojamas *homo faber* našumas. Priešingai, antika puikiai žinojo tokias žmonių bendrijas, kuriose viešosios srities turinį sukurdavo ir lemdavo ne *polio* piliečiai ir ne *res publica*, jose viešasis paprasto žmogaus gyvenimas buvo tik „darbas tautai" apskritai, būtent toks žmogus buvo *dēmiourgos*, tautai priklausantis amatininkas, besiskiriantis nuo *oiketēs*, namų ūkio darbininko ir todėl vergo[26]. Šių nepolitinių bendruomenių skiriamasis bruožas buvo tas, kad jų viešoji vieta, *agora*, buvo ne piliečių susirinkimo vieta, o turgus, kur amatininkai galėjo parodyti ir mainyti savo gaminius. Be to, Graikijai buvo būdingos nuolatos žlugdavusios visų tironų pastangos atgrasyti piliečius rūpintis viešaisiais reikalais, tuščiai leisti savo laiką neproduktyviuose *agoreuein* ir *politeuesthai* bei paversti agorą parduotuvių sangrūda, panašia į Rytų despotiškų šalių turgus. Šioms turgavietėms, o vėliau ir viduramžių miestų prekybos ir amatų kvartalams, buvo bū-

[26] Ankstyvųjų viduramžių, ir ypač amatininkų gildijų, istorija gerai iliustruoja, kokia iš esmės teisinga buvo senovinė darbininkų kaip namų ūkio įnamių samprata, palyginti su amatininkais, kurie buvo laikomi dirbančiais visiems žmonėms. Juk „[gildijų] pasirodymas žymi antrą pramonės istorijos tarpsnį, perėjimą nuo šeimos sistemos prie amatų arba gildijų sistemos. Esant pirmajai sistemai, nebuvo tikrų amatininkų klasės,... kadangi visus šeimos arba kitų namų grupių poreikius... tenkino pačios grupės narių darbas" (W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, 1931, p. 76).

Viduramžių vokiečių k. žodis *Störer* yra tikslus graikiško žodžio *dēmiourgos* atitikmuo. „Der griechische *dēmiourgos* heisst 'Störer', er geht beim Volk arbeiten, er geht auf die Stör." *Stör* reiškia *dēmos* („liaudį"). (Žr. Jost Trier, „Arbeit und Gemeinschaft", *Studium Generale*, Bd. III, N 11, lapkritis, 1950.)

dinga tai, kad čia buvo viešai išdėliojamos ne tik parduodamos prekės, bet ir rodoma, kaip jos gaminamos. „Parodomoji“ gamyba (jeigu galime pakeisti Vebleno terminą) iš tikrųjų tiek pat būdinga gamintojų visuomenei, kaip kad „parodomasis vartojimas“ būdingas dirbančiųjų visuomenei.

Kitaip negu *animal laborans*, kurio socialinis gyvenimas yra nepasauliškas ir panašus į bandos gyvenimą ir kuris todėl nesugeba statyti arba apgyvendinti viešosios, pasauliškos srities, *homo faber* visiškai sugeba išplėtoti savąją viešąją sritį, net jeigu ši iš tikrųjų nebūtų politinė sritis. Jo viešoji sritis yra mainų rinka, kurioje jis gali parodyti savo rankų gaminius ir sulaukti pelnytos pagarbos. Šis polinkis atkreipti į save kitų dėmesį glaudžiai susijęs su „polinkiu mokėti natūra, mainyti ir keisti vieną daiktą į kitą“ ir yra toks pat pirmapradiškas kaip pastarasis, skiriantis, pasak Adamo Smitho, žmogų nuo gyvūno[27]. Esmė ta, kad *homo faber*, pasaulio statytojas ir daiktų gamintojas, gali užmegzti tinkamą ryšį su kitais žmonėmis tik keisdamasis gaminiais su jais, nes patys šie gaminiai visada gaminami atsiskyrus nuo kitų. Privatumas, kurio ankstyvieji naujieji amžiai reikalavo kaip aukščiausios kiekvieno visuomenės nario teisės, iš tikrųjų garantavo atsiskyrimą, be kurio negalima atlikti jokio darbo. Ne žiūrovai ir stebėtojai viduramžių turgavietėse, kur izoliuotas amatininkas būdavo ištraukiamas į viešumos šviesą, o tik atsiradimas socialinės srities, kurioje kiti nesitenkina tuo, kad žiūri, vertina ir žavisi, bet nori būti priimti į amatininkų kompaniją ir kaip lygūs dalyvauti gaminimo procese, sukėlė grėsmę meistro „puikiajai izoliacijai“ ir galiausiai sugriovė pačias kompetencijos ir meistriškumo sampratas. Šis izoliavimasis nuo kitų yra būtina gyvybinė kiekvieno meistriškumo sąlyga, o meistriškumas pasireiškia kaip sugebėjimas būti vienam su „idėja“, mentaliniu gaminamo daikto vaizdiniu. Šis meistriškumas, kitaip negu politinės viešpatavimo formos, pirmiausia yra daiktų ir medžiagos, o ne žmonių valdymas. Pastarasis iš tikrųjų yra antrinis palyginti su amatininkystės veikla, o žodžiai „darbininkas“

[27] Adamas Smithas gana pabėžtinai priduria: „Niekas niekada nematė šuns, sąžiningai ir sąmoningai mainančio savo kaulą į kitą kaulą su kitu šunimi“ (*Wealth of Nations*, Everyman's ed., I, 12).

ir „meistras“ – *ouvrier* ir *maître* – iš pradžių buvo vartojami kaip sinonimai[28].

Vienintelė betarpiškai amatininkystėje susiklostanti draugija randasi iš meistro poreikio turėti pagalbininkų arba jo noro išmokyti kitus savo amato. Tačiau skirtumas tarp jo meistriškumo ir neįgudusio pagalbininko būna laikinas, kaip kad skirtumas tarp suaugusių ir vaikų. Vargu ar kas nors gali būti svetimesnio meistriškumui ar net labiau jį griauti negu kolektyvinis darbas, kuris iš tikrųjų yra tik darbo pasidalijimo atmaina ir suponuoja „operacijų suskaidymą į paprastus sudedamuosius judesius“[29]. Kolektyvas, visos darbo pasidalijimo principu grindžiamos gamybos daugiagalvis subjektas, kurio galvos susijusios tarpusavyje kaip visumą sudarančios dalys, o bet kurio jo nario mėginimas izoliuotis būtų pragaištingas pačiai gamybai. Tačiau, kol aktyviai gamina, meistras ir jo padėjėjas ne tik nebūna saistomi tokio bendrumo, jo produktyvumui visiškai svetimos specifiškai politinės buvimo kartu su kitais formos, sutartinis veikimas ir kalbėjimasis vienas su kitu. Tik kai meistras liaujasi dirbęs, o jo gaminys užbaigtas, jis gali nebebūti izoliuotas.

Istoriškai paskutinioji viešoji sritis, paskutinioji susitikimo vieta, bent jau susijusi su *homo faber* veikla, yra mainų rinka, kurioje rodomi jo gaminiai. Komercinė visuomenė, būdinga ankstyvesniems naujųjų amžių tarpsniams arba manufaktūrinio kapitalizmo pradžiai, kilo iš šios „parodomosios gamybos“ ir ją lydinčio visuotinių galimybių mainikauti ir mainyti alkio, o jos pabaiga atėjo iškilus darbui ir dirbančiai visuomenei, pakeitusiai parodomąją gamybą ir su ja susijusį didžiavimąsi „parodomuoju vartojimu“ ir jį persmelkusia tuštybe.

[28] E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* (1900): „Les mots maître et ouvrier étaient encore pris comme synonymes au 14e siècle“ (p. 564, n. 2), tuo tarpu „au 15e siècle... la maîtrise est devenue un titre auquel il n'est permis à tous d'aspirer“ (p. 572). Iš pradžių „le mot ouvrier s'appliquait d'ordinaire à quiconque ouvrait, faisait ouvrage, maître ou valet“ (p. 309). Nei pačiose dirbtuvėse, nei visuomeniniame gyvenime nebuvo didelio skirtumo tarp dirbtuvės meistro arba savininko ir darbininkų (p. 313). (Taip pat žr. Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs,* 1926, p. 39 ff.)

[29] Charles R. Walker and Robert H. Guest, *The Man on the Assembly Line* (1952), p. 10. Adamo Smitho pateiktas garsus šio principo taikymo gaminant smeigtukus aprašymas (*op. cit.*, I, 4 ff.) aiškiai rodo, kad darbo pasidalijimas atsirado anksčiau už mašininį darbą ir yra jo principas.

Žinoma, mainų rinkoje susitikdavę žmonės patys nebebuvo gamintojai ir jie susitikdavo ne kaip asmenys, bet – tai dažnai kartodavo Marxas – kaip prekių ir mainomųjų verčių savininkai. Visuomenėje, kurioje produktų mainai tapo svarbiausia viešąja veikla, net dirbantieji, kadangi sutinka „pinigų arba prekių savininkus", tampa savininkais, „savo darbo jėgos savininkais". Tik čia prasideda garsusis Marxo susvetimėjimas sau, žmonių pavertimas prekėmis, ir šis jų nuvertinimas yra būdingas darbininkų padėčiai gaminančioje visuomenėje, kuri vertina žmones ne kaip asmenis, bet kaip gamintojus pagal jų gaminių kokybę. Dirbanti visuomenė, priešingai, vertina žmones pagal jų atliekamas funkcijas darbo procese; nors darbo jėga *homo faber* akyse yra tik priemonė pasiekti neišvengiamai aukštesnį tikslą, būtent pagaminti naudojamą arba mainomą daiktą, dirbanti visuomenė suteikia darbo jėgai tą pačią aukštesnę vertę, kurią ji priskiria mašinai. Kitais žodžiais sakant, ši visuomenė tik iš pažiūros „žmoniškesnė", nors, tiesa, jos sąlygomis žmogaus darbo kaina padidėja tiek, jog gali atrodyti, kad šis darbas yra labiau vertinamas ir vertingesnis negu bet kokia medžiaga ar materija; iš tikrųjų ši kaina tik pranašauja kažką net dar „vertingesnį", būtent ji pranašauja sklandesnį veikimą mašinos, kurios milžiniška apdirbamoji galia pirmiausia sustandartina visus daiktus, o vėliau juos nuvertina iki vartojimo prekių.

Komercinė visuomenė, arba ankstyvųjų tarpsnių kapitalizmas, kai jis vis dar buvo apsėstas konkurencinės ir pelno dvasios, buvo vis dar valdomas *homo faber* normų. Kai *homo faber* išeina iš izoliacijos, jis pasirodo kaip pirklys ir prekeivis ir sukuria mainų rinką. Ši rinka turi egzistuoti iki iškylant gamintojų klasei, kuri po to gamina tik rinkai, t. y. gamina mainams, o ne naudoti skirtus daiktus. Pereinant nuo izoliuotos amatininkystės prie gamybos mainų rinkai, užbaigto galutinio produkto kokybė šiek tiek pasikeičia, bet ne visiškai. Tvarumas, kuris vienintelis lemia, ar daiktas gali egzistuoti kaip daiktas ir išlikti pasaulyje kaip atskiras esinys, tebėra aukščiausias kokybės kriterijus, nors jis nebedaro daikto tinkamo naudoti, o veikiau daro jį tinkamą „iš anksto sandėliuoti" būsimiesiems mainams[30].

[30] Adam Smith, *op. cit.*, II, p. 241.

Šį kokybės pokytį atspindi dabartinė vartojamosios ir mainomosios verčių skirtis, dėl kurios jos tarpusavyje susijusios taip pat, kaip pirklys ir prekeivis susiję su gamintoju ir fabrikantu. Kiek *homo faber* gamina naudoti skirtus daiktus, jis ne tik gamina juos būdamas privačiai izoliuotas, bet ir gamina juos privačiam naudojimui, o iš šio privatumo jie iškyla ir pasirodo viešojoje srityje, kai tampa prekėmis mainų rinkoje. Dažnai buvo pažymima ir, nelaimė, tiek pat dažnai būdavo pamirštama, kad vertė – ją „žmogus suvokia kaip santykio tarp vieno daikto turėjimo ir kito daikto turėjimo idėją“[31], – „visada būna mainomoji vertė“[32]. Juk tik mainų rinkoje, kurioje viską galima iškeisti į ką nors kita, visi daiktai, ar jie būtų darbo, ar darymo produktai, vartojimo prekės ar naudojimo objektai, būtini kūno gyvybei palaikyti arba laiduojantys patogų gyvenimą ar dvasios gyvenimą, tampa „vertėmis“. Šią vertę sukuria tik viešosios srities, kurioje daiktai pasirodo kaip prekės, reiškiama pagarba, o daiktui tokią vertę suteikia ne darbas, ne kūrimas, ne kapitalas, ne pelnas, ne medžiaga, o tik viešoji erdvė, kurioje jis gerbiamas, reikalaujamas arba ignoruojamas. Vertė yra daikto kokybė, kurios jis niekada negali turėti privačioje srityje, bet automatiškai ją įgyja tą pačią akimirką, kai pasirodo viešumoje. Ši „rinkos vertė“, kaip labai aiškiai nurodė Locke'as, visiškai nesusijusi su „savaimine natūralia kieno nors verte“[33], kuri yra objektyvi paties daikto kokybė, „nepriklausoma nuo pavienio pirkėjo ar pardavėjo valios; tai kažkas, kas susiję su pačiu daiktu, egzistuoja, nesvarbu, ar pirkėjui bei pardavėjui patinka, ar ne, ir yra kažkas, ką jie turi pripažinti“[34]. Savaiminę daikto vertę galima pakeisti

[31] Šį apibrėžimą pateikė italų ekonomistas abatas Galiani. Cituoju iš: Hannah R. Sewall, *The Theory of Value before Adam Smith*, 1901 („Publications of the American Economic Association“, 3d Ser., Vol. II, No. 3), p. 92.

[32] Alfred Marshall, *Principles of Economics* (1920), I, p. 8.

[33] „Considerations upon the Lowering of Interest and Raising the Value of Money“, *Collected Works* (1801), II, 21.

[34] W. J. Ashley (*op. cit.*, p. 140) pažymi, kad „pamatinis skirtumas tarp viduramžiško ir šiuolaikinio požiūrių... tas, jog mums vertė yra kažkas visiškai subjektyvu, ji yra tai, ką kiekvienas individas nori duoti už daiktą. Akviniečiui ji buvo kažkas objektyvu“. Tai teisinga tik iš dalies, kadangi „pirmasis dalykas, kurį pabrėžia viduramžių mokytojas, yra tas, kad vertės nelemia savaiminis paties daikto tobulumas, nes jeigu taip būtų, musė būtų vertingesnė už perlą kaip savaime tobulesnis esinys“ (George O'Brien, *An Essay on Me-*

tik pakeitus patį daiktą – šitaip sugriaunama stalo vertė pašalinus vieną jo koją, – o prekės „rinkos vertė“ pakeičiama „keičiant tam tikrą tos prekės santykį su kokia nors kita preke“[35].

Kitais žodžiais sakant, vertės, kitaip negu daiktai, poelgiai ar idėjos, niekada nebūna konkrečios žmogaus veiklos produktai, bet randasi kiekvieną kartą, kai tik tokie produktai įtraukiami į nuolat kintančius ir sąlygiškus tarp visuomenės narių vykstančius mainus. Kaip teisingai pabrėždavo Marxas, niekas „izoliuotas nekuria verčių“ ir niekas – būtų galėjęs jis pridurti – izoliuotas jomis nesirūpina; daiktai, idėjos ar moraliniai idealai „tampa vertėmis tik įtraukti į socialinius santykius“[36].

Painiavą klasikinėje politinėje ekonomijoje[37] ir dar didesnę painiavą vartojant terminą „vertė“ filosofijoje iš pradžių sukūrė tai, kad senesnį, vis dar Locke'o veikaluose randamą žodį *worth* [„vertingumas“ arba „kokybė“] išstūmė, atrodytų, moksliškesnis terminas „vartojamoji vertė“. Marxas taip pat perėmė šią terminiją ir, kadangi bjaurėjosi viešąja sritimi, visiškai nuosekliai vartojamosios vertės pakeitimą mainomąja verte laikė gimtąja kapitalizmo nuodėme. Bet Marxas šioms komercinės visuomenės nuodėmėms, kada iš tiesų mainų rinka yra svarbiausia viešoji vieta ir todėl kiekvienas daiktas tampa mainomąja verte, preke, nepriešpriešina „savaiminio“, objektyvaus paties daikto vertingumo. Užuot tai padaręs, jis nustatė, kokią funkciją atlieka daiktai vartojančiame žmonių gyvenimo procese, o šis nepripažįsta nei objektyvios ir savaiminės vertės, nei subjektyvios ir socialiai determinuotos vertės. Esant socialistiniam lygiam visų gėrybių paskirstymui visiems dirbantiesiems,

dieval Economic Teaching, 1920, p. 109). Keblumas pašalinamas pasitelkus Locke'o skirtį tarp vertingumo [*worth*] ir vertės [*value*] bei vadinant pirmąjį *valor naturalis*, o antrąją – *pretium*, taip pat ir *valor.* Žinoma, ši skirtis egzistuoja visose, išskyrus primityviausias, visuomenėse, bet naujaisiais amžiais *valor naturalis* vis labiau nyksta užgožiamas *valor.* (Apie viduramžišką doktriną taip pat žr. Slater, „Value in Theology and Political Economy“, *Irish Ecclesiastical Record,* September, 1901.)

35 Locke, *Esė apie pilietinę valdžią,* 22.

36 *Das Kapital*, III, S. 689 (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Th. II, Zürich, 1933).

37 Aiškiausias painiavos pavyzdys yra Ricardo vertės teorija, ypač jo beviltiškas tikėjimas absoliučia verte. (Puikios interpretacijos pateikiamos Gunnaro Myrdalio knygoje *The Political Element in the Development of Economic Theory,* 1953, p. 66 ff., ir Walterio A. Weisskopfo knygoje *The Psychology of Economics,* 1955, ch. 3.)

kiekvienas apčiuopiamas daiktas ištirpsta tapdamas tik gyvenimo ir darbo jėgos regeneravimo proceso funkcija.

Tačiau ši žodinė painiava yra tik viena istorijos dalis. Priežastis, dėl kurios Marxas užsispyrusiai laikėsi termino „vartojamoji vertė“, taip pat kodėl būta tiek daug bergždžių mėginimų atskleisti kokį nors objektyvų verčių kilmės šaltinį – darbą, žemę, pelną, – buvo ta, kad niekam nebuvo lengva pripažinti paprastą faktą, jog mainų rinkoje – tikrojoje verčių srityje – nėra „absoliučios vertės“, o jos paieškos būtų labai panašios į mėginimą apskaičiuoti apskritimo kvadratūrą. Visų daiktų nuvertinimas, dėl kurio taip smarkiai apgailestauta, tai yra bet koks savaiminis vertingumas prarandamas, kai šie daiktai virsta vertėmis arba prekėmis, nes nuo to momento jie toliau egzistuoja tik dėl santykio su kokiu nors kitu daiktu, kuris gali būti įsigytas vietoj jų. Visuotinis reliatyvumas, kai daiktas egzistuoja tik per santykį su kitais daiktais, ir savaiminio vertingumo praradimas, kai niekas nebeturi „objektyvios“ vertės, kuri nepriklausytų nuo nuolat kintančių pasiūlos ir paklausos vertinimų, glūdi pačioje vertės sąvokoje[38]. Ši raida, atrodanti neišvengiama komercinėje visuomenėje, pasidarė giliu nerimo šaltiniu ir galiausiai pagrindine naujojo ekonomikos mokslo problema net ne dėl paties reliatyvumo, o veikiau dėl to, kad *homo faber*, kurio visą veiklą lemia nuolatinis kriterijų, matavimų, taisyklių ir matų taikymas, negalėjo pakęsti, jog prarasti „absoliutūs“ matai ar kriterijai. Juk akivaizdu, kad pinigai, kurie yra bendras daugelio daiktų vardiklis ir leidžia juos keisti vienas į kitą, jokiu būdu neegzistuoja nepriklausomai ir objektyviai taip, kad apskritai būtų nenaudojami ir atsispirtų visokioms manipuliacijoms – taip, kaip nepriklausomai nuo matuotinų daiktų ir matus taikančių žmonių ir objektyviai egzistuoja kriterijus ar bet kuris kitas matavimas.

[38] Anksčiau cituotos (išnaša 34) Ashley'io pastabos teisingumą patvirtina faktas, kad viduramžiais nežinota tikroji mainų rinka. Viduramžių mokytojai manė, kad daikto vertę lemia arba jo vertingumas, arba objektyvūs žmogaus poreikiai, – pavyzdžiui, šitaip manė Buridanas: *valor rerum aestimatur secundum humanam indigentiam*, – o „teisingą kainą“ paprastai nulemdavo bendras visų vertinimas, ir tik „dėl įvairiopų ir iškreiptų žmogaus troškimų tampa tikslinga nustatant vidutinę kainą pasiremti kai kurių išmintingų žmonių nuomone“ (Gerson, *De contractibus*, I. 9, cituojama pagal O'Brien, *op. cit.*, p. 104 ff.). Nesant mainų rinkos, buvo neįsivaizduojama, kad daikto vertė galėtų priklausyti tik nuo jo santykio arba palyginimo su kitu daiktu. Tad klausimas ne tiek tas – objektyvi ar subjektyvi vertė, bet – ar ji gali būti absoliuti, ar rodo tik santykį tarp daiktų.

Kaip tik šią matų ir universalių taisyklių, be kurių žmogus niekada nebūtų galėjęs sukurti pasaulio, prarastį jau Platonas įžvelgė Protagoro siūlyme daiktus gaminantį ir naudojantį žmogų paversti aukščiausiu jų matu. Tai rodo, kaip glaudžiai mainų rinkos reliatyvumas susijęs su instrumentalumu, išaugančiu iš amatininko pasaulio ir gaminimo patirties. Pirmasis iš tiesų tolygiai ir nuosekliai išauga iš antrojo. Tačiau Platono atkirtis, kad ne žmogus, o „dievas yra visų daiktų matas“, būtų tuščias moralizuojantis gestas, jeigu būtų tikrai tiesa, kaip kad manyta naujaisiais amžiais, jog naudingumu besidangstantis instrumentalumas visiškai valdo užbaigto pasaulio sritį, kaip jis valdo veiklą, per kurią atsiranda pasaulis ir visi jame esantys daiktai.

23. Pasaulio pastovumas ir meno kūrinys

Tarp daiktų, suteikiančių žmogaus sukurtam pasauliui stabilumo, be kurio jis niekada netaptų patikimais namais žmonėms, yra tam tikras skaičius objektų, kurie, griežtai kalbant, visai nenaudingi ir, negana to, būdami unikalūs, yra neišmainomi ir todėl jų negalima sulyginti pasitelkus tokį bendrą vardiklį kaip pinigai; jeigu jie patenka į mainų rinką, jų kaina gali būti nustatoma tik savavališkai. Be to, tinkamas bendravimas su meno kūriniu tikrai nėra jo „naudojimas“; priešingai, kad jis užimtų tinkamą vietą pasaulyje, turi būti rūpestingai išimtas iš viso paprastų naudojamų daiktų konteksto. Maža to, jis turi būti nutolintas nuo kasdienio gyvenimo, su kuriuo susiliečia mažiau negu bet kuris kitas daiktas, reikmių ir poreikių. Ar šis nenaudingumas buvo visada būdingas meno objektams, ar anksčiau menas padėjo tenkinti vadinamuosius religinius žmonių poreikius, kaip kad paprasti naudojami daiktai tenkina kasdieniškesnius poreikius, mums visai nesvarbu. Net jeigu istorinės meno ištakos būtų grynai religinio arba mitologinio pobūdžio, iš tikrųjų menas puikiai išgyveno atsiskyręs nuo religijos, magijos ir mito.

Būdami nuostabiai pastovūs, meno kūriniai yra pasauliškiausi iš visų apčiuopiamų daiktų; jų tvarumui beveik nekenkia ardomasis gamtos procesų poveikis, kadangi jų nenaudoja gyvos būtybės, mat toks naudojimas, anaiptol neįgyvendinantis jų esminio tikslo, kaip kad kėdės tikslas

įgyvendinamas, kai ant jos atsisėdama, gali juos tik sunaikinti. Taigi jie pasižymi didesniu tvarumu negu tas, kurio reikia visiems daiktams, kad šie apskritai egzistuotų; jie gali išlikti per amžius. Toks pastovumas pradeda savaime reprezentuoti paties žmogaus pastatyto pasaulio stabilumą – pasaulio, kuris, būdamas apgyvendintas ir naudojamas mirtingųjų, niekada negali būti absoliutus. Niekur kitur pats daiktų pasaulio tvarumas neišryškėja taip grynai ir aiškiai, todėl niekur kitur taip įspūdingai neatsiskleidžia šis daiktas-pasaulis kaip nemirtingi mirtingų būtybių namai. Atrodo, tarsi per meno pastovumą tapo permatomas pasaulio stabilumas, tad nemirtingumo – ne sielos ar gyvybės, bet to, ką sukūrė mirtingos rankos – nuojauta tapo apčiuopiama, kad švytėtų ir būtų matoma, skambėtų ir būtų girdima, kalbėtų ir būtų skaitoma.

Tiesioginis meno kūrinio šaltinis yra žmogaus gebėjimas mąstyti, kaip kad žmogaus polinkis „mainikauti ir mainyti" yra mainomų objektų šaltinis, o jo sugebėjimas naudoti yra naudojamų daiktų šaltinis. Tai yra žmogaus gebėjimai, o ne vien tokios žmogiškojo gyvūno savybės kaip jausmai, reikmės ir poreikiai, su kuriais šie gebėjimai susiję ir kurie visada sudaro jų turinį. Tokios žmonių savybės tiek pat nesusijusios su pasauliu, kurį žmogus kuria kaip savo namus žemėje, kaip ir atitinkamos kitų gyvūnų rūšių savybės, ir jeigu jas laikytume žmogaus sukurta žmogiškojo gyvūno aplinka, tokia aplinka būtų ne-pasaulis, ji greičiau būtų emanacijos, o ne kūrimo produktas. Mąstymas susijęs su jausmu ir transformuoja jo nebylų ir neartikuliuotą liūdnumą, kaip kad mainai keičia nuogą geismo godulį, o naudojimas keičia nevaldomą poreikių šėlsmą, kol visi jie tampa tinkami įžengti į pasaulį ir būti paversti daiktais, tapti sudaiktintais. Visais šiais atvejais žmogaus gebėjimas, kuris dėl savo prigimties yra atviras pasauliui ir komunikatyvus, transcenduoja ir iš įkalinimo savyje paleidžia į pasaulį aistringą [jausmo] jėgą.

Meno kūrinių atveju sudaiktinimas nėra tik transformacija; jis yra transfigūracija, tikra metamorfozė, kuriai vykstant tarsi apverčiama gamtos tėkmė, kai ne liepsnos sudega iki pelenų, bet net dulkės gali pavirsti liepsnomis[39]. Meno kūriniai yra mąstymo sukurti daiktai, bet

[39] Tekste remiamasi Rilke's eilėraščiu apie meną „Magija", kuriame aprašomas šis pasikeitimas. Eilėraštis skamba taip: „Aus unbeschreiblicher Verwandlung stammen / solche Gebilde: Fühl! und glaub! / Wir leidens oft: zu Asche werden Flammen, / doch, in der Kunst:

tai jiems netrukdo būti daiktais. Pats mąstymo procesas nekuria ir negamina tokių apčiuopiamų daiktų kaip knygos, paveikslai, skulptūros ar kompozicijos – lygiai kaip pats naudojimas nekuria ir negamina namų ir baldų. Sudaiktinimas, kuris įvyksta ką nors parašius, nutapius paveikslą, sumodeliavus figūrą ar sukomponavus melodiją, žinoma, susijęs su anksčiau už jį atsiradusia mintimi, bet iš tikrųjų mintį paverčia tikrove ir gamina iš minties daiktus tas pats menas, kuris, pasitelkęs pirmykštį įrankį – žmogaus rankas, – kuria kitus tvarius žmogaus sukurto pasaulio daiktus.

Anksčiau minėjome, kad už šį sudaiktinimą ir materializavimą, be kurių jokia mintis negali tapti apčiuopiamu daiktu, visada reikia mokėti, o kaina yra pats gyvenimas: „gyva dvasia" privalo gyvuoti visada „negyvoje raidėje", o atgyti ji gali tik tada, kai negyva raidė vėl susiliečia su prikelti ją norinčiu gyvenimu, nors šiam prisikėlimui iš mirusiųjų ir visiems gyviems daiktams bendras vienas dalykas – numirti vėl. Tačiau šis negyvumas, nors vienaip ar kitaip būdingas visam menui ir tarsi rodantis nuotolį tarp pirminių minties namų žmogaus širdyje ar galvoje ir jos galutinės paskirties pasaulyje, skirtinguose menuose būna vis kitoks. Muzikoje ir poezijoje, „nemedžiagiškiausiuose" menuose, nes jų „medžiaga" yra garsai ir žodžiai, sudaiktinimas ir jo reikalaujamas meistriškumas būna minimalūs. Jaunas poetas ir muzikos vunderkindas gali pasiekti tobulumą daug nesimokę ir neturėdami daug patirties – vargu, ar šiam reiškiniui kas nors gali prilygti tapyboje, skulptūroje arba architektūroje.

Poezija, kurios medžiaga yra kalba, galbūt yra žmogiškiausias ir nepasaulietiškiausias menas, kurio galutinis produktas mažiausiai nutolsta nuo jį įkvėpusios minties. Eilėraščio tvarumą laiduoja koncentracija, tad atrodo, kad sodriausia ir sutelkčiausia kalba savaime yra poetiška. Čia prisiminimas, *Mnēmosynē*, mūzų motina, tiesiogiai paverčiamas atmintimi, o šią transformaciją poetas įgyvendina pasitelkdamas ritmą, dėl kurio eilėraštis įstringa į atmintį beveik savaime. Kaip tik šis artumas gyvam prisiminimui leidžia eilėraščiui išlikti, būti tvariam net ir kai jis nėra

zur Flamme wird der Staub. / Hier ist Magie. In das Bereich des Zaubers / scheint das gemeine Wort hinaufgestuft... / und ist doch wirklich wie der Ruf des Taubers, / der nach der unsichtbaren Taube ruft" (R. M. Rilke, *Aus Taschen-Büchern und Merk-Blättern,* 1950).

išspausdintas arba užrašytas, ir nors eilėraščio „kokybę" gali lemti įvairūs standartai, jo „įsimintinumas" neišvengiamai lems jo tvarumą, t. y. jo galimybę ilgam išlikti žmonijos prisiminimuose. Iš visų minties sukurtų daiktų poezija artimiausia minčiai, o eilėraštis yra ne toks daiktiškas kaip bet kuris kitas meno kūrinys; vis dėlto net ir eilėraštis, nesvarbu, kiek būtų egzistavęs kaip gyvas sakomas žodis bardo ir jo klausytojų prisiminimuose, galiausiai bus „padarytas", t. y. užrašytas ir paverstas apčiuopiamu daiktu tarp daiktų, nes prisiminimui ir sugebėjimui prisiminti, iš kurių kyla visoks nežūstamybės troškimas, reikia juos primenančių ir neleidžiančių patiems žūti apčiuopiamų daiktų[40].

Mintis ir pažinimas nėra tas pat. Mintis, meno kūrinių šaltinis, netransformuota ar netransfigūruota apsireiškia visoje didžioje filosofijoje, o pagrindinė pažintinių procesų, per kuriuos įgyjame ir kaupiame žinojimą, išraiška yra mokslai. Pažinimas visada siekia konkretaus tikslo, kurį gali nustatyti tiek praktiniai motyvai, tiek „tuščias smalsumas", bet pasiekus šį tikslą, kognityvinis procesas baigiasi. Mintis, priešingai, neturi nei pabaigos, nei tikslo anapus savęs ir ji net neduoda rezultatų; ne tik utilitarinė *homo faber* filosofija, bet ir veiksmo žmonės bei mokslų rezultatų mėgėjai nenuilstamai įrodinėjo, kokia visiškai „nenaudinga" esanti mintis – išties tokia pat nenaudinga kaip ir jos įkvepiami menai. O mintis negali pretenduoti net ir į tuos nenaudingus produktus, nes juos, kaip ir didžiąsias filosofines sistemas, vargiai galima vadinti grynojo mąstymo griežtąja šio žodžio prasme rezultatais, nes menininkas arba rašantis filosofas kaip tik ir turi pertraukti šį mąstymo procesą ir jį transformuoti, kad materializuodamas sudaiktintų savo kūrybą. Mąsty-

[40] Idiominis posakis „daryti eilėraštį" arba *faire des vers*, kalbant apie poeto veiklą, jau susijęs su šiuo sudaiktinimu. Tą patį galima pasakyti apie vokiečių *dichten*, kuris, ko gero, kilęs iš lotynų k. žodžio *dictare*: „das ausgesonnene geistig Geschaffene niederschreiben oder zum Niederschreiben vorsagen" (Grimm's *Wörterbuch*); tą patį būtų galima pasakyti, jeigu žodis būtų kildinamas, kaip tai daroma Kluge/Götze, *Etymologisches Wörterbuch*, iš *tichen*, seno žodžio, reiškiančio *schaffen*, kuris turbūt susijęs su lotynų k. žodžiu *fingere*. Šiuo atveju poetinė veikla, sukurianti eilėraštį iki jį užrašant, taip pat suprantama kaip „darymas". Štai Demokritas liaupsino dieviškąjį Homero genijų, kuris „sukūrė kosmosą iš visų rūšių žodžių" – *epeōn kosmon etektēnato pantoiōn* (Diels, *op. cit.*, B21). Poetų meistriškumas taip pat pabrėžiamas graikišku idiominiu posakiu, žyminčiu poezijos meną: *tektōnes hymnōn*.

mo veikla tokia pat nepaliaujama ir besikartojanti kaip pats gyvenimas, o klausimas, ar mąstyti apskritai prasminga, yra tokia pat neįmenama mįslė kaip ir gyvenimo prasmės klausimas; mąstymo veiklos procesai taip intymiai persmelkia visą žmogaus egzistavimą, kad jos pradžia ir pabaiga sutampa su paties žmogaus gyvenimo pradžia ir pabaiga. Todėl nors mąstymas ir įkvepia didžiausią pasaulišką *homo faber* produktyvumą, jis anaiptol nėra šio žmogaus prerogatyva; mąstymas pradeda atsiskleisti kaip jo įkvėpimo šaltinis tik tada, kai tarsi pranoksta save ir pradeda gaminti nenaudingus daiktus, objektus, nesusijusius su materialinėmis arba intelektinėmis reikmėmis – su fiziniais žmogaus poreikiais tiek pat, kiek ir su jo troškimu pažinti. Kita vertus, pažinimas dalyvauja visuose, o ne tik intelektinio ar meninio kūrimo procesuose; kaip ir pats gaminimas, jis yra procesas, turintis pradžią ir pabaigą, jo naudingumą galima patikrinti ir jis žlunga, jeigu neduoda rezultatų, panašiai kaip staliaus meistriškumas baigiasi, kai jis pagamina dvikojį stalą. Kognityviniai procesai moksle iš esmės nesiskiria nuo pažinimo funkcijos gaminant; pažinimu gauti mokslo rezultatai papildo žmogaus sukurtą pasaulį kaip ir visi kiti daiktai.

Negana to, ir mąstymą, ir pažinimą reikia skirti nuo loginio samprotavimo galios. Jos apraiškos yra tokios operacijos kaip dedukcijos iš aksiominių arba savaime akivaizdžių teiginių, konkrečių atvejų priskyrimas bendroms taisyklėms arba nuoseklių išvadų grandinių pynimo būdai. Šių žmogaus gebėjimų atveju iš tikrųjų susiduriame su tam tikra smegenų jėga, o ji ne vienu atžvilgiu panašiausia į darbo jėgą, kurią žmogiškasis gyvūnas įgyja dėl savo metabolizmo su gamta. Smegenų jėgos maitinami mentaliniai procesai paprastai vadinami intelektu, o šį intelektą galima išties išmatuoti intelekto testais, kaip kūno stiprumą galima išmatuoti kitais būdais. Šių procesų dėsnius, logikos dėsnius, galima atskleisti kaip ir kitus gamtos dėsnius, nes jie galiausiai įsišakniję žmogaus smegenų struktūroje ir, kai individas sveikas, jie turi tą pačią priverčiamąją jėgą kaip ir neišvengiama būtinybė, reguliuojanti kitas mūsų kūnų funkcijas. Kaip tik žmogaus smegenų struktūroje glūdi prievarta pripažinti, jog du ir du yra keturi. Jeigu būtų tiesa, kad žmogus yra *animal rationale* ta prasme, kaip naujieji amžiai suprato šį terminą, būtent gyvūnų rūšis, besiskirianti nuo kitų gyvūnų tuo, kad apdovanota didesne smegenų jėga, tai neseniai išrastos elektroninės mašinos, kurios, kartais bau-

gindamos, o kartais trikdydamos savo išradėjus, taip nuostabiai „protingesnės“ už žmones, iš tiesų būtų *homunculi*. Iš tikrųjų jos, kaip ir visos mašinos, tik pakeičia ir dirbtinai padidina žmogaus darbo jėgą veikdamos seniai gerbiamu bet kokio darbo pasidalijimo principu – išskaidyti kiekvieną operaciją į paprasčiausius ją sudarančius judesius ir, pavyzdžiui, daugybą pakeisti kartojamais sudėties veiksmais. Pranašesnę mašinos jėgą atskleidžia sparta, smarkiai pranokstanti žmogaus smegenų jėgos greitį; dėl šios didesnės spartos mašina gali išsiversti be daugybos, kuri yra ikielektroninė techninė priemonė sudėčiai paspartinti. Milžiniški kompiuteriai įrodo tik tai, kad naujieji amžiai klydo, kaip ir Hobbesas, manydami, jog racionalumas kaip sugebėjimas „apskaičiuoti padarinius“ yra aukščiausias ir žmogiškiausias žmogaus gebėjimas, ir kad gyvenimo arba darbo filosofai Marxas, Bergsonas ar Nietzsche buvo teisūs laikydami šio tipo intelektą, kurį jie klaidingai palaikė protu, tik paties gyvenimo proceso funkcija arba, kaip sakė Hume'as, tik „aistrų vergu“. Akivaizdu, kad smegenų jėga ir jos generuojami priverčiamojo pobūdžio loginiai procesai negali pastatyti pasaulio ir yra tokie nepasauliški kaip ir priverčiamieji gyvenimo, darbo ir vartojimo procesai.

Vienas iš stulbinamų klasikinės politinės ekonomijos prieštaravimų tas, kad tie patys teoretikai, kurie didžiavosi savo nuosekliai utilitarine pasaulėžiūra, dažnai labai miglotai suprasdavo gryną naudingumą. Paprastai jie gerai suvokė, kad specifinis darymo produktyvumas yra ne tiek jo naudingumas, kiek gebėjimas laiduoti tvarumą. Šiuo prieštaravimu jie tyliai pripažįsta, kad jų pačių utilitarinei filosofijai trūksta realizmo. Juk nors paprastų daiktų tvarumas yra tik silpnas pastovumo, būdingo pasauliškiausiems iš visų daiktų – meno kūriniams, – atspindys, ši savybė – ji Platonui atrodė dieviška kaip priartėjimas prie nemirtingumo – iš dalies būdinga kiekvienam daiktui kaip daiktui. Kaip tik ši savybė ar jos trūkumas švyti iš daikto formos ir daro jį gražų arba bjaurų. Žinoma, nesiekiama ir nereikia siekti, kad paprastas naudojamas daiktas būtų gražus, vis dėlto visa, kas apskritai turi formą ir gali būti matoma, negali nebūti gražu, bjauru arba kažkas pusiau tarp vieno ir kito. Viskas, kas yra, turi pasirodyti, o niekas negali pasirodyti be savo formos; tad iš tikrųjų nėra daikto, kuris vienaip ar kitaip netranscenduotų savo funkcinio naudingumo, o jo transcendencija, jo gražumas ar bjaurumas prilygsta pasirodymui viešai ir buvimui matomam. Be to, vien

tik savo egzistavimu pasaulyje kiekvienas užbaigtas daiktas taip pat transcenduoja grynojo instrumentalumo sritį. Matas, kuriuo vertinamas daikto tobulumas, niekada nebūna vien jo naudingumas. Juk nors bjaurus stalas atliks tą pačią funkciją kaip ir gražus, jo matas bus tai, ar jis atrodo taip, kaip *turi atrodyti*, o tai yra, kalbant platoniškai, ne kas kita, kaip atitikimas ar neatitikimas *eidos* arba *idea*, mentalinio vaizdinio arba, ko gero, vidine akimi matomo vaizdinio, kuris buvo iki daiktui atsirandant pasaulyje ir išliks po jo potencialaus sunaikinimo. Kitais žodžiais sakant, net naudoti skirti daiktai vertinami ne tik atsižvelgiant į subjektyvius žmonių poreikius, bet ir remiantis objektyviais matais pasaulio, kuriame jie ras vietą, kad išsilaikytų, būtų matomi ir naudojami.

Žmogaus sukurtas daiktų pasaulis, *homo faber* pastatytas žmogiškasis pasaulis, tampa mirtingo žmogaus namais, kurie išliks stabilūs ir pergyvens nuolat besikeičiančią žmonių gyvenimų ir veiksmų tėkmę tik tiek, kiek transcenduos ir grynąjį vartoti gaminamų daiktų funkcionalumą, ir naudoti gaminamų objektų naudingumą. Ne biologiškai suprantamas gyvenimas – kiekvienam žmogui skirta laiko atkarpa tarp gimimo ir mirties – reiškiasi veiksmu ir kalba, o šiems abiem ir gyvenimui bendra yra jų esminis bergždumas. „Didžių darbų darymas“ ir „didžių žodžių sakymas“ nepaliks pėdsako, jokio produkto, kuris galėtų išlikti praėjus veiksmo ir pasakyto žodžio akimirkai. *Animal laborans* reikia *homo faber* pagalbos, kad palengvėtų jo darbas ir išnyktų kančia, mirtingiesiems reikia jo pagalbos statant namus žemėje, o veikiantiems ir kalbantiems žmonėms reikia tobuliausiai veikiančio *homo faber* pagalbos, t. y. menininko, poetų ir istoriografų, paminklų statytojų arba rašytojų pagalbos, nes be jų apskritai negyvuotų vienintelis jų veiklos produktas – užfiksuojama ir pasakojama istorija. Kad pasaulis būtų tai, kas jis visada turėjo būti – namais žmonėms, kol šie gyvena žemėje, žmogaus sukurtas pasaulis privalo būti vieta, tinkama veikti ir kalbėti, nes veiksmai ne tik visiškai nenaudingi gyvybinių reikmių požiūriu, bet yra ir visiškai kitokio pobūdžio negu įvairialypė gaminimo veikla, sukūrusi patį pasaulį ir visus jame esančius daiktus. Čia mums nereikia rinktis tarp Platono ar Protagoro arba spręsti, kas – žmogus ar dievas – turi būti visų daiktų matas; tikra tai, kad matas negali būti nei neišvengiama biologinio gyvenimo ir darbo būtinybė, nei utilitarinis gaminimo ir naudojimo instrumentalizmas.

Penktas skyrius

VEIKSMAS

Bet kokį sielvartą galima ištverti, jeigu perkeli jį į pasakojimą arba pasakoji apie jį istoriją.

Isak Dinesen

Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo amplietur, sequitur de necessitate delectatio. ... Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.

(Juk veikėjas, atlikdamas kiekvieną veiksmą, nesvarbu, ar veikia skatinamas prigimtinės būtinybės, ar remdamasis laisva valia, pirmiausia siekia atskleisti savo paveikslą. Todėl yra taip, kad kiekvienas veikėjas, kiek jis veikia, mėgaujasi veikimu; juk viskas, kas yra, trokšta būti, o kadangi veikiant veikėjo buvimas kažkaip sustiprinamas, neišvengiamai patiriamas malonumas. ... Tad niekas neveikia, jeigu [veikdamas] neatskleidžia paslėpto savęs.)

Dante

24. Veikėjo atsiskleidimas per kalbą ir veiksmą [poelgį]

Žmonių įvairiopumas – pamatinė ir veiksmo, ir kalbėjimo sąlyga – pasireiškia dvejopai: kaip lygybė ir kaip skirtingumas. Jeigu žmonės nebūtų lygūs, jie negalėtų nei suprasti vienas kito ir gyvenusiųjų iki jų, nei planuoti ateities ir numatyti po jų ateisiančiųjų poreikių. Jeigu žmonės nesiskirtų, kiekvienas žmogus nebūtų kitoks negu bet kuris esantis,

buvęs ar būsiantis kitas, jiems nereikėtų nei kalbos, nei veiksmo, kad juos galėtų suprasti. Norint perteikti tiesioginius, tokius pat poreikius ir reikmes, pakaktų ženklų ir garsų.

Žmonių skirtingumas nėra tas pat kaip kitoniškumas – keista *alteritas* savybė, kurią turi visa, kas yra, ir todėl viduramžių filosofijoje ji yra viena iš keturių pamatinių, universalių Būties charakteristikų, transcenduojanti kiekvieną konkrečią savybę. Teisybė, kitoniškumas yra svarbus įvairiopumo aspektas, jis yra priežastis, kodėl visi mūsų apibrėžimai yra skirtys ir kodėl negalime nieko apibūdinti to neatskirdami nuo ko nors kito. Abstrakčiausia forma kitoniškumas randamas tik kaip grynas neorganinių objektų dauginimas, o bet kokiai organinei gyvybei jau būdingos variacijos ir skirtumai – net tos pačios rūšies egzemplioriams. Bet tik žmogus gali išreikšti šį skirtingumą ir atskirti save nuo kitų ir tik jis gali atskleisti savąjį *aš*, o ne vien kažką – troškulį ar alkį, meilumą, priešiškumą ar baimę. Žmogaus kitoniškumas, būdingas jam ir viskam, kas yra, ir skirtingumas, kuris būdingas jam ir viskam, kas gyva, tampa jo unikalumu, o žmonių įvairiopumas yra paradoksali unikalių būtybių įvairovė.

Kalba ir veiksmas atskleidžia šį unikalų skirtingumą. Žmonės, užuot buvę tik skirtingi, kalbėdami ir veikdami atskiria save nuo kitų; šiais dviem būdais žmonės pasirodo vieni kitiems ne kaip fiziniai objektai, bet *qua* žmonės. Šis pasirodymas, besiskiriantis vien nuo kūniško egzistavimo, remiasi iniciatyva, bet tai iniciatyva, kurios negali išvengti joks žmogus ir vis tiek likti žmogumi. To negalima pasakyti apie jokią kitą *vita activa* veiklą. Žmonės gali labai gerai gyventi nedirbdami, jie gali versti kitus dirbti jiems, jie gali tvirtai nuspręsti tik naudotis ir mėgautis daiktų pasauliu, patys nepapildydami jo nė vienu naudingu daiktu; išnaudotojo arba vergvaldžio ir parazito gyvenimas gali būti neteisingas, bet jie tikrai – žmonės. Kita vertus, gyvenimas be kalbos ir veiksmo – ir tai būtų vienintelis gyvenimo būdas, kuris nuoširdžiai išsižadėtų bet kokios regimybės ir bet kokios tuštybės bibline prasme, – tiesiogine šio žodžio prasme būtų numirimas pasauliui; jis liautųsi buvęs žmogiškas gyvenimas, nes nebebūtų gyvenamas tarp žmonių.

Žodžiu ir veiksmu mes įsitraukiame į žmogaus pasaulį, ir šis įsitraukimas panašus į antrąjį gimimą, kai patvirtiname nuogą mūsų pradinio fizinio gimimo faktą ir prisiimame už jį atsakomybę. Šitaip įsitraukti

mūsų neverčia tokia būtinybė, kokia verčia dirbti, ir neskatina toks naudingumas, koks skatina kurti. Įsitraukti gali paskatinti kitų buvimas – su jais norėtume bendrauti, bet jie niekada nesąlygoja šio įsitraukimo; impulsas įsitraukti kyla iš pradžios, kuri atėjo į pasaulį mums gimus ir į kurią mes reaguojame pradėdami ką nors nauja savo iniciatyva[1]. Veikti plačiausia prasme reiškia imtis iniciatyvos, pradėti (kaip rodo graikų kalbos žodis *archein*, „pradėti", „vesti" ir galiausiai „valdyti"), ką nors išjudinti (tai yra pradinė lotynų kalbos žodžio *agere* reikšmė). Kadangi žmonės yra *initium*, ateiviai ir pradininkai todėl, kad gimė, jie imasi iniciatyvos, yra paskatinami veikti. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* („kad būtų pradžia, buvo sukurtas žmogus, iki kurio nieko nebuvo"), – sakė Augustinas savo politinėje filosofijoje[2]. Ši pradžia nėra tapati pasaulio pradžiai[3], tai nėra kažkokio [dalyko] pradžia, bet pradžia to, kuris pats yra pradininkas. Sukūrus žmogų, pradžios principas pasirodė pačiame pasaulyje, o tuo, žinoma, tik kitaip pasakoma, kad laisvės principas buvo sukurtas tada, kai buvo sukurtas žmogus, bet ne anksčiau.

Pradžios prigimčiai būdinga tai, kad pradedama kažkas nauja, ko negalima laukti iš to, kas jau buvo įvykę anksčiau. Šis stulbinamas netikėtumas būdingas visoms pradžioms ir visoms ištakoms. Tad gyvybės atsiradimas iš neorganinės materijos yra be galo neįtikėtinas neorganinių procesų rezultatas, kaip ir Žemės atsiradimas žvelgiant

[1] Šį apibūdinimą patvirtina nauji psichologijos ir biologijos atradimai, taip pat pabrėžiantys vidinę kalbos ir veiksmo giminystę, jų spontaniškumą ir praktinį betiksliškumą. Ypač žr. Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1955). Knygoje puikiai apibendrinami naujausių mokslinių tyrinėjimų rezultatai ir interpretacijos, joje taip pat gausu vertingų įžvalgų. Gehlenas, kaip ir mokslininkai, kurių rezultatais jis grindžia savo teorijas, mano, kad šie specifiškai žmogiški sugebėjimai taip pat yra ir „biologinė būtinybė", būtent jie būtini tokiam biologiškai silpnam ir blogai prisitaikiusiam organizmui, koks yra žmogus, bet tai kitas klausimas, kuris čia mums neturėtų rūpėti.

[2] *De civitate Dei*, XII, 20.

[3] Pasak Augustino, šios dvi pradžios tokios skirtingos, kad jis pavartojo kitokį žodį pradžiai, kuri yra žmogus (*initium*), nurodyti, o pasaulio pradžią žymėjo žodžiu *principium*, kuris yra standartinis pirmosios Biblijos eilutės vertimas. Kaip galima matyti iš *De civitate Dei*, XI, 32, žodis *principium* turėjo Augustinui toli gražu ne tokią radikalią reikšmę: pasaulio pradžia „nereiškia, kad nieko nebuvo sukurta (juk buvo angelai)", nors anksčiau cituotoje frazėje, susijusioje su žmogumi, jis aiškiai priduria, kad iki jo nebuvo nieko.

Visatos procesų požiūriu arba žmogaus išsivystymas iš gyvūnų pasaulio. Nauja visuomet įvyksta prieštaraujant nenugalimiems statistiniams dėsniams ir iš jų kylančioms tikimybėms, kurios visų praktinių, kasdienių tikslų požiūriu prilygsta tikrenybei, todėl tai, kas nauja, visada pasirodo kaip stebuklas. Faktas, kad žmogus sugeba veikti, reiškia, kad iš jo galima tikėtis to, kas nelaukta, kad jis sugeba atlikti tai, kas yra be galo neįtikėtina. Tai galima taip pat tik todėl, kad kiekvienas žmogus unikalus, tad gimus kiekvienam naujam žmogui pasaulyje pasirodo kažkas unikaliai nauja. Turint omenyje šį unikalumą, galima iš tiesų sakyti, kad iki tol nieko nebuvo. Veiksmas kaip pradžia atitinka gimimo faktą, jis aktualizuoja žmogiškąją gimstamumo būklę, o kalba atitinka skirtingumo faktą ir aktualizuoja žmogiškojo įvairiopumo būklę, tai, kad gyvename tarp sau lygių kaip savitos ir unikalios būtybės.

Veiksmas ir kalba taip glaudžiai susiję todėl, kad pirmykštis ir specifiškai žmogiškas veiksmas privalo tuo pat metu būti atsakymas į kiekvienam naujam ateiviui keliamą klausimą: „Kas esi?“ Atsakymas, kas esi, implicitiškai glūdi tiek žodžiuose, tiek veiksmuose; vis dėlto kalba turbūt daug labiau susijusi su atskleidimu negu veiksmas[4], lygiai kaip veiksmas artimesnis pradžiai negu kalba, nors daugelis, ir net dauguma, veiksmų atliekami kalbant. Šiaip ar taip, bekalbis veiksmas ne tik prarastų savo atskleidžiamąjį pobūdį, bet ir kartu tarsi prarastų savo subjektą: ne veikiantys žmonės, bet vykdantys robotai įgyvendintų tai, kas, žmogiškai kalbant, liktų nesuprantama. Bekalbis veiksmas nebebūtų veiksmas, kadangi nebebūtų veikėjo, o kalbėti apie veikėją, žygių atlikėją, galima tik tuo atveju, jeigu jis tuo pat metu yra žodžių sakytojas. Jo pradedamą veiksmą žmogiškai atskleidžia žodis, ir nors jo poelgį galima suvokti kaip bežodį šiurkštų fizinį reginį, jis tampa reikšmingas tik per sakomą žodį, kuriame veikėjas atpažįsta save kaip veikėją skelbdamas, ką jis daro, padarė ir ketina daryti.

Jokiai kitai žmogaus veiksenai taip nereikia kalbos kaip veiksmui. Visoms kitoms veiksenoms kalbos vaidmuo yra pagalbinis, ji yra bendravimo priemonė arba tik lydi kažką, ką būtų galima atlikti ir tyliai.

[4] Dėl šios priežasties Platonas sako, kad *lexis* („kalba“) daug labiau susijusi su tiesa negu *praxis*.

Tiesa, kad kalba nepaprastai naudinga kaip bendravimo ir informavimo priemonė, bet ją galėtų pakeisti ženklų kalba, kuri vėliau galėtų pasirodyti esanti net naudingesnė ir patogesnė perteikti tam tikras reikšmes, kaip kad būna matematikoje ir kitose mokslo disciplinose arba tam tikrais kolektyvinio darbo atvejais. Tiesa ir tai, kad žmogaus gebėjimas veikti, o ypač veikti sutartinai, nepaprastai naudingas savigynos tikslais arba interesams įgyvendinti, bet jeigu čia būtų kalbama tik apie tai, kaip panaudoti veiksmą siekiant tikslo, tai būtų akivaizdu, kad tą patį tikslą būtų galima daug lengviau pasiekti pasitelkus nebylią prievartą, tad atrodo, kad veiksmas nėra labai efektyvus prievartos pakaitalas, lygiai kaip kalba, vertinant ją grynai naudingumo požiūriu, atrodo esanti griozdiškas ženklų kalbos pakaitalas.

Veikdami ir kalbėdami žmonės parodo, kas jie yra, aktyviai atskleidžia savo unikalius asmeninius tapatumus ir šitaip pasirodo žmonių pasaulyje, o fiziniai jų tapatumai pasirodo jiems visiškai neveikiant – kaip unikali kūno išvaizda ir unikalus balsas. Šis asmens „kas" atskleidimas, priešingai tam, „koks" asmuo yra – jo savybės, gabumai, talentai ir trūkumai, kuriuos jis gali atskleisti arba slėpti, – implicitiškai glūdi visame, ką asmuo sako ir daro. Tai galima paslėpti tik visiškai tylint ir būnant absoliučiai pasyviam, bet atskleisti šito „kas" beveik niekada negalima sąmoningai ir tikslingai, tarytum asmuo turėtų šį „kas" ir galėtų juo disponuoti taip, kaip jis turi savo savybes ir gali jomis disponuoti. Priešingai, daugiau negu tikėtina, kad „kas", taip aiškiai ir neklaidinamai pasirodantis kitiems, lieka paslėptas nuo paties asmens, panašiai kaip graikų religijos *daimōn*, kuris visą gyvenimą lydi kiekvieną žmogų visada iš už nugaros žvilgčiodamas per jo petį ir todėl matomas tik tiems, su kuriais susitinka jo globotinis.

Ši atskleidžiančioji kalbos ir veiksmo savybė iškyla viešumon, kai žmonės yra *su* kitais ir nėra nei jiems palankūs, nei priešiški – būtent, kai jie grynai būna kartu. Nors joks asmuo nežino, ką jis atskleidžia atsiverdamas per poelgį arba žodį, jis privalo surizikuoti atsiverti, o tam negali ryžtis nei gerų darbų darytojas, kuris privalo neturėti savojo *aš* ir išlikti visiškai anonimiškas, nei nusikaltėlis, kuris privalo slėptis nuo kitų. Abu yra vienišos figūros, vienas palankus visiems žmonėms, kitas jiems priešiškas, todėl jiems nepriimtinas žmogiškas bendravimas, o politiniu požiūriu jie yra marginalinės figūros, kurios

paprastai įžengia į istorijos sceną sugedimo, dezintegracijos ir politinio bankroto laikais. Veiksmui būdinga natūrali tendencija atskleisti veikėją kartu su poelgiu; kad jis visiškai pasirodytų, veiksmui reikia švytinčio ryškumo, kurį kadaise vadinome šlove, o ši galima tik viešojoje srityje.

Jeigu veiksmas neatskleidžia veikėjo per jo poelgį, jis praranda savo specifinį pobūdį ir tampa viena iš daugelio veiklos formų. Tada jis iš tiesų yra tokia pat priemonė siekti tikslo, kaip kad darymas yra priemonė sukurti daiktą. Tai atsitinka kiekvieną kartą, kai žmonės liaujasi buvę kartu, būtent, kai žmonės būna tik palankūs arba priešiški kitiems žmonėms – pavyzdžiui, šiuolaikiniame kare, kai žmonės pradeda veikti ir naudoja prievartos priemones norėdami įgyvendinti tam tikrus jiems reikalingus ir prieš priešą nukreiptus tikslus. Tokiais atvejais, kurių, žinoma, visada būta, kalba iš tiesų tampa „tik šnekomis“, tiesiog dar viena priemone siekti tikslo, nesvarbu, ar ja norima apgauti priešą, ar visus apakinti propaganda; čia žodžiai nieko neatskleidžia, atskleidžia tik pats veiksmas, o laimėjimas, kaip ir visi kiti laimėjimai, negali atskleisti asmens „kas“, unikalaus ir savito veikėjo tapatumo.

Tokiais atvejais veiksmas būna praradęs savybę, dėl kurios transcenduoja vien produktyvią veiklą, o ši – nuo kuklaus naudoti skirtų daiktų darymo iki įkvėpto meno kūrinių kūrimo – turi ne daugiau prasmės, negu matyti užbaigtame produkte, ir nesiekia parodyti daugiau, negu aiškiai matyti pasibaigus gamybos procesui. Anonimiškas, bevardžio „kas“ atliktas veiksmas yra beprasmis, o meno kūrinys išlieka reikšmingas, nesvarbu, žinome ar ne meistro vardą. Paminklai „nežinomam kareiviui“ po Pirmojo pasaulinio karo liudija, kad tada vis dar buvo poreikis šlovinti, surasti „kas“, atpažįstamą kažką, kurį turėjo išaiškinti ketveri masinių skerdynių metai. Šio troškimo nepatenkinimas ir nenoras susitaikyti su brutaliu faktu, kad kareivis iš tikrųjų buvo niekas, įkvėpė statyti paminklus „nežinomam“, visiems tiems, kurių karas nepajėgė išgarsinti ir todėl atėmė iš jų ne laimėjimą, bet žmogiškąjį jų orumą[5].

[5] Williamo Faulknerio kūrinys *Legenda* (1954) įžvalgumu ir aiškumu pranoksta beveik visą literatūrą apie Pirmąjį pasaulinį karą, kadangi jo herojus yra Nežinomas kareivis.

25. Santykių tinklas ir suvaidintos istorijos

Kalbančiojo ir veikiančiojo atsiskleidimas, nors aiškiai matomas, vis dar turi keisto neapibrėžtumo, griaunančio visas pastangas jį nedviprasmiškai išreikšti žodžiais. Kai tik norime pasakyti, *kas* asmuo yra, pats mūsų žodynas klaidina mus ir sakome, *koks* jis yra; mes susipainiojame aprašinėdami savybes, kurios neišvengiamai bendros jam ir panašiems į jį, pradedame aprašinėti tipą arba „charakterį" senąja šio žodžio prasme, o rezultatas tas, kad mums išslysta specifinis jo unikalumas.

Šis bejėgiškumas nepaprastai panašus į gerai žinomą filosofijos nesugebėjimą apibrėžti žmogų. Visi apibrėžimai yra sprendimai arba interpretacijos, *koks* žmogus yra, kokios jo savybės, kurios galbūt galėtų būti bendros jam ir kitoms gyvoms būtybėms, o specifinis jo ypatingumas būtų atskleistas apibrėžus, kokios rūšies „kas" jis yra. Tačiau ir be šio filosofinio keblumo, negalimybė tarsi sustingdyti žodžiuose gyvą asmens esmę, kokia ji pasirodo veiksmo ir kalbos sraute, daro didelę įtaką visai žmogiškųjų reikalų sričiai, kurioje mes pirmiausia egzistuojame kaip veikiančios ir kalbančios būtybės. Dėl to mes iš principo niekada nesugebėsime tvarkyti šių reikalų taip, kaip tvarkome reikalus, kurių prigimtį valdome, nes galime juos įvardyti. Norima pasakyti, kad „kas" apsireiškia tokiu pat būdu, kaip liūdnai pagarsėjusios nepatikimos senovės pranašų ištarmės – jos, pasak Herakleito, „nei atskleidžia, nei slepia žodžiais, bet duoda matomus ženklus"[6]. Tai yra pamatinis veiksnys, lemiantis ne tik vienodai liūdnai pagarsėjusį visų politinių reikalų netikrumą, bet ir netikrumą visų tiesiogiai tarp žmonių iškylančių reikalų, kai nėra tarpininkaujančios, stabilizuojančios ir objektyvuojančios daiktų įtakos[7].

Tai yra tik pirmasis iš daugelio nusivylimų, kurių kupinas veiksmas, vadinasi, ir žmonių buvimas kartu bei bendravimas. Galbūt tai fundamen-

[6] *Oute legei oute kryptei alla sēmainei* (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 4th ed., 1922, frag. B93).

[7] Sokratas vartojo tą patį žodį kaip Herakleitas, *sēmainein* („rodytis ir duoti ženklus"), kalbėdamas apie savo *daimonion* apsireiškimą (Ksenofontas, *Atsiminimai*, I, 1. 2, 4). Jeigu tikėtume Ksenofontu, Sokratas savo *daimonion* prilygindavo orakului ir pabrėždavo, kad abiem galima remtis tik žmogiškuose reikaluose, kai nėra nieko tikro, o ne sprendžiant menų ir amatų problemas, kur viskas numatoma (*ibid.*, 7–9).

taliausias iš tų, kuriuos mes nagrinėsime, kadangi jis nekyla iš palyginimų su tokiomis patikimesnėmis ir produktyvesnėmis veiklomis kaip gaminimas, kontempliavimas, pažinimas ar net darbas, bet nurodo kažką, kas žlugdo veiksmą jo paties tikslų požiūriu. Pastatytas ant kortos atskleidžiamasis veiksmo ir kalbos pobūdis, be kurio jie taptų žmogui visai nereikšmingi.

Veiksmas ir kalba pasirodo tarp žmonių, nes yra skirti jiems ir išlaiko savo gebėjimą atskleisti veikėją, net jeigu jų turinys yra tik „objektyvus", susijęs su daiktų pasaulio, kuriame juda žmonės, reikalais. Šis pasaulis fiziškai driekiasi tarp žmonių ir iš jo kyla jų specifiniai, objektyvūs, pasauliški interesai. Šie interesai tiksliausia šio žodžio prasme yra tai, kas *inter-est*, kas esti tarp žmonių ir todėl gali juos susieti ir susaistyti. Beveik visi veiksmai ir žodžiai susiję su tuo buvimu-tarp, kuris yra vis kitoks kiekvienai žmonių grupei, tad dauguma žodžių ir poelgių *susiję* su kažkokia pasauliška objektyvia tikrove, o ne vien atskleidžia veikiantį ir kalbantį veikėją. Kadangi šis subjekto atskleidimas yra integrali visų, net „objektyviausių" ryšių dalis, fizinį, pasaulišką buvimą-tarp su jo interesais uždengia ir tarsi nustelbia visiškai kitoks buvimas-tarp, kurį sudaro poelgiai ir žodžiai ir kuris atsiranda tik iš veikiančių ir tiesiogiai kalbančių *vienas su kitu* žmonių. Šis antrasis, subjektyvusis, buvimas-tarp nėra apčiuopiamas, kadangi nėra apčiuopiamų objektų, į kuriuos jis galėtų sudaiktėti; veikimo ir kalbėjimo procesas negali palikti apčiuopiamų rezultatų ir galutinių produktų. Bet kad ir koks neapčiuopiamas, šis buvimas-tarp nėra mažiau realus negu mūsų visų matomas daiktų pasaulis. Šią tikrovę vadiname žmonių santykių „tinklu", nurodydami šia metafora tam tikrą jo neapčiuopiamumą.

Žinoma, šis tinklas ne mažiau susijęs su objektyviu daiktų pasauliu, negu kalba – su gyvo kūno egzistavimu, bet santykis nepanašus į fasado ir pastato arba, marksistine terminija kalbant, į santykį tarp paties statinio struktūros ir prie jo pridėto, iš esmės nereikalingo antstato. Pamatinė visų politikos materialistinių sampratų klaida – o šis materializmas nėra marksistinis ir net nėra modernus savo kilme, bet toks pat senas kaip mūsų politinės teorijos istorija[8] – ta, kad nepastebima, jog žmonės

[8] Materializmas politinėje teorijoje bent jau toks senas kaip Platono ir Aristotelio prielaida, kad politinių bendruomenių (*poleis*), o ne vien šeimyninio gyvenimo arba keleto namų ūkių (*oikiai*), egzistavimą lemia materialinė būtinybė. (Apie Platono požiūrį žr. *Vals-*

neišvengiamai atsiskleidžia kaip subjektai, kaip saviti ir unikalūs asmenys, net kai jie visiškai susitelkę pasiekti apskritai pasaulišką, materialų tikslą. Nepaisyti to subjektyvumo, jeigu tai iš tiesų kada nors būtų galima padaryti, reikštų, kad žmonės paverčiami tuo, kas jie nėra; antra vertus, būtų paprasčiausiai prasilenkta su tikrove neigiant, kad šis atskleistas subjektyvumas tikras ir turi padarinių.

Griežtai kalbant, žmogiškų reikalų sritį sudaro žmonių santykių tinklas, egzistuojantis visur, kur žmonės gyvena kartu. „Kas" atskleidžiamas per kalbą ir nauja pradžia duodama veiksmu visada jau egzistuojančiame tinkle, kuriame galima pajausti jų tiesioginius padarinius. Kartu jie pradeda naują procesą, kuris galiausiai iškyla kaip unikali naujo ateivio gyvenimo istorija, unikaliai paveikianti visų, su kuriais jis užmezga kontaktą, gyvenimo istorijas. Dėl šio jau egzistuojančio žmonių santykių tinklo su jo nesuskaičiuojamais, konfliktuojančiais norais ir ketinimais veiksmas beveik niekada nepasiekia tikslo, bet taip pat dėl šios aplinkos, kurioje tik veiksmas realus, jis sąmoningai arba nesąmoningai taip pat natūraliai „gamina" istorijas, kaip gaminimas kuria apčiuopiamus daiktus. Po to tas istorijas galima įamžinti dokumentais ir paminklais, jas galima matyti įkūnytas naudojamuose daiktuose arba meno kūriniuose, jos gali būti pasakojamos ir perpasakojamos bei perkeliamos į visų rūšių medžiagą. Jos pačios savo gyva tikrove yra visai kitokios prigimties negu šie sudaiktinimai. Jos mums papasakoja apie jų subjektus – kiekvienos istorijos centre yra „didvyris" – daugiau, negu bet kuris žmogaus rankų produktas papasakoja apie jį sukūrusį meistrą, ir vis dėlto, tiesą sakant, jos nėra gaminiai. Nors kiekvienas pradėjo savo gyvenimą įsitraukdamas į žmonių pasaulį per veiksmą ir kalbą, niekas nėra

tybė, 369, kur polio pradžia laikomos mūsų reikmės ir mūsų nepakankamumas sau. Apie Aristotelio nuostatą, ir čia jis, kaip ir kitur, daugiau laikosi tuometinio graikų požiūrio negu Platonas, žr. *Politika,* 1252b 29: „Valstybė susidaro gyvenimo, o gyvuoja gero gyvenimo labui".) Aristoteliškąją *sympheron* sąvoką, kurią vėliau randame kaip Cicerono *utilitas*, privalu suprasti šiame kontekste. Savo ruožtu abi yra pirmtakės vėlesnės intereso teorijos, kurią suformulavo jau Bodinas: kaip karaliai valdo žmones, taip interesas valdo karalius. Šiais laikais Marxas ypatingas ne savo materializmu, o tuo, kad yra vienintelis politinis mąstytojas, gana nuosekliai pagrindęs savąją materialinio intereso teoriją susiedamas ją su konkrečia materialine žmogaus veikla, darbu, t. y. žmogaus kūno ir materijos metabolizmu.

savo paties gyvenimo istorijos autorius ar kūrėjas. Kitais žodžiais sakant, istorijos, veiksmo ir kalbos rezultatai, atskleidžia veikėją, bet šis veikėjas nėra autorius ar kūrėjas. Kas nors pradėjo istoriją ir yra jos subjektas dvilype šio žodžio prasme: būtent yra veikėjas ir tas, apie kurį pasakojama, bet niekas nėra jos autorius.

Tai, kad kiekvieną individualų gyvenimą nuo gimimo iki mirties galiausiai galima papasakoti kaip turinčią pradžią ir pabaigą istoriją, yra ikipolitinė ir ikiistorinė istorijos sąlyga, didžiosios istorijos be pradžios ir pabaigos sąlyga. Bet priežastis, kodėl kiekvieno žmogaus gyvenimas pasakoja savo istoriją ir kodėl istorija galiausiai tampa žmonijos istorijų knyga, turinčia daug veikėjų ir pasakotojų ir vis dėlto neturinčia jokių konkrečių autorių, yra ta, kad abi yra veiksmo rezultatas. Juk didysis istorijos nežinomasis, gluminęs istorijos filosofiją naujaisiais amžiais, iškyla ne tik tada, kai į istoriją žvelgiama kaip į visumą ir įsitikinama, kad jos subjektas – žmonija – yra abstrakcija, kuri niekada negali tapti aktyvia veikėja; tas pats nežinomasis glumino politinę filosofiją nuo jos pradžios antikoje ir stiprino bendrą panieką, kurią filosofai, pradedant Platonu, rodė žmogiškų reikalų sričiai. Keblumas tas, kad bet kurioje virtinėje įvykių, sudarančių unikalią prasmę turinčią istoriją, geriausiu atveju galime išskirti veikėją, išjudinusį visą procesą; ir nors šis veikėjas dažnai išlieka istorijos subjektu, „herojumi“, niekada negalime vienareikšmiškai jo pavadinti galutinio istorijos rezultato autoriumi.

Kaip tik todėl Platonas manė, kad į žmonių reikalus (*ta tōn anthrōpōn pragmata*) nereikia žiūrėti labai rimtai; žmonių veiksmai panašūs į už scenos esančios nematomos rankos valdomų lėlių gestus, tad žmogus atrodo esąs savotiškas dievo žaislas[9]. Verta įsidėmėti, kad Platonas, kuriam modernioji istorijos sąvoka buvo visai svetima, pirmasis išrado už scenos esančio veikėjo metaforą. Šis veikėjas už veikiančių žmonių nugarų tampo virvutes ir yra atsakingas už istoriją. Platono dievas tik simbolizuoja faktą, kad tikros istorijos, kitaip negu mūsų sugalvojamos, neturi autoriaus; jis yra tikrasis Apvaizdos, „nematomos rankos“, Gamtos, „pasaulio dvasios“, klasinio intereso ir

[9] *Įstatymai,* 803 ir 644.

pan. pirmtakas. Pasitelkę šias sąvokas krikščioniškieji ir naujųjų amžių istorijos filosofai mėgino išspręsti gluminančią problemą: nors istorija egzistuoja dėl žmonių veiksmų, vis dėlto žmonės akivaizdžiai jos „nedaro". (Iš tikrųjų niekas aiškiau neatskleidžia politinės istorijos prigimties – to, kad ji yra veikiau veiksmų ir poelgių, o ne tendencijų, jėgų arba idėjų istorija, – negu tai, kad pasitelkiamas nematomas veikėjas už scenos. Mes jį randame visose istorijos filosofijose, kurias jau vien dėl šios priežasties galima pripažinti esant užsimaskavusias politines filosofijas. Be to, paprastas faktas, kad Adamui Smithui reikėjo ekonominius sandėrius mainų rinkoje valdančios „nematomos rankos", aiškiai rodo, kad „ekonominis žmogus", kai jis pasirodo rinkoje, yra veikianti būtybė ir nėra tik gamintojas, prekeivis ir mainikautojas.)

Išrasti nematomą veikėją už scenos paskatino intelektinis suglumimas, bet šio veikėjo nėra jokioje realioje patirtyje. Dėl to iš veiksmo kylanti istorija yra neteisingai interpretuojama kaip pramanyta istorija, kai iš tikrųjų autorius tampo virveles ir valdo žaidimą. Pramanyta istorija suponuoja autorių, lygiai kaip kiekvienas meno kūrinys aiškiai rodo, kad jį kas nors sukūrė: autorius susijęs ne su pačios istorijos turiniu, o tik su jos atsiradimo būdu. Skirtumas tarp realios ir pramanytos istorijos yra kaip tik tas, kad pastaroji buvo „sukurta", o pirmoji apskritai nekurta. Tikra istorija, kurioje dalyvaujame, kol esame gyvi, neturi matomo ar nematomo kūrėjo, nes ji nekurta. Vienintelis „kažkas", ką ji atskleidžia, yra jos didvyris, ir ji yra vienintelė aplinka, kurioje iš pradžių neapčiuopiama unikaliai savito „kas" manifestacija gali tapti apčiuopiama *ex post facto* per veiksmą ir kalbą. *Kas* kas nors yra ar buvo, galime sužinoti tik sužinoję istoriją, kurios didvyris jis yra, – kitais žodžiais sakant, tik žinodami jo biografiją; visa kita, ką dar žinome apie jį, taip pat jo galbūt sukurtas ir paliktas kūrinys mums papasakoja tik tai, *koks* jis yra ar buvo. Tad nors mes daug mažiau žinome apie Sokratą, neparašiusį nė eilutės ir nepalikusį kūrinių, negu apie Platoną ir Aristotelį, mes daug geriau ir išsamiau žinome – nes žinome jo istoriją – kas jis buvo, o ne kas buvo Aristotelis, apie kurio pažiūras esame informuoti kur kas geriau.

Herojui, kurį atskleidžia istorija, nereikia herojaus savybių. Žodis „herojus" iš pradžių, t. y. pas Homerą, yra tik vardas, kuriuo vadinamas

kiekvienas laisvas vyras, dalyvavęs Trojos žygyje[10] ir apie kurį buvo galima papasakoti istoriją. Drąsos konotacija, kurią dabar jaučiame esant būtina herojaus savybe, iš tikrųjų jau glūdi pasiryžime apskritai veikti ir kalbėti, įterpti savąjį *aš* į pasaulį ir pradėti savą istoriją. Ir ši drąsa nebūtinai ar net ne pirmiausia susijusi su pasiryžimu atsakyti už padarinius; drąsos ir net įžūlumo jau prireikia, kai paliekama privati slapstymosi vieta ir parodoma, kas esi, kai atskleidžiamas ir parodomas savasis *aš*. Ši pradinė drąsa, be kurios apskritai nebūtų galimas veiksmas ir kalba, ir todėl, pasak graikų, laisvė yra ne mažesnė ir gali net būti didesnė, jeigu nutinka taip, kad „herojus" yra bailys.

Konkretus veiksmo ir kalbos turinys ir bendra prasmė gali būti sudaiktinami įvairiomis formomis meno kūriniuose, kurie transformuodami ir sukoncentruodami šlovina poelgį ar laimėjimą, parodo visą kokio nors nepaprasto įvykio reikšmingumą. Tačiau specifinė atskleidžiamoji veiksmo ir kalbos galia, paslėptas veikiančiojo ir kalbančiojo apsireiškimas taip neatsiejamai susiję su gyva veikimo ir kalbėjimo srove, kad juos galima reprezentuoti ir „sudaiktinti" tik savotiškai kartojant, per mėgdžiojimą, arba *mimēsis*, kuris, pasak Aristotelio, vyrauja visuose menuose, bet iš tikrųjų būdingas tik *dramai*. Pats jos pavadinimas (iš graikų kalbos veiksmažodžio *dran*, „veikti") rodo, kad vaidinimas-veiksmas iš tikrųjų yra veikimo mėgdžiojimas[11]. Bet mėgdžiojamasis elementas glūdi ne tik aktoriaus mene, o, kaip teisingai teigia Aristotelis, kuriant arba rašant pjesę, bent jau tiek, kiek drama pradeda visiškai gyventi tik vaidinama teatre. Tik aktoriai ir kalbėtojai, iš naujo aktualizuojantys istorijos siužetą, gali perteikti visą prasmę, ir ne tiek pačios istorijos prasmę, kiek joje save atskleidžiančių „herojų" [poelgių] prasmę[12]. Kalbant apie graikų tragedi-

[10] Homerui žodis *hērōs* tikrai reiškia ir pranašumą, bet tik tokį, kokį gali turėti kiekvienas laisvas žmogus. Šis žodis niekur nepasirodo vėlesne reikšme „pusdievis", kuri galbūt atsirado sudievinus senovės epinius didvyrius.

[11] Jau Aristotelis mini, kad žodis *drama* pasirinktas todėl, kad mėgdžiojami *drōntes* („veikiantys žmonės") (*Poetika*, 1448a 28). Iš paties traktato aišku, kad aristoteliškas „mėgdžiojimo" mene modelis perimtas iš dramos, o sąvokos suvisuotinimas, norint padaryti ją pritaikomą visiems menams, yra gana nevykęs.

[12] Todėl Aristotelis paprastai kalba ne apie veiksmo (*praxis*), bet apie veikėjų (*prattontes*) mėgdžiojimą (žr. *Poetika*, 1448a 1 ff.; 1448b 25; 1449b 24 ff.). Tačiau to jis nedaro nuosekliai (plg. 1451a 29; 1447a 28). Svarbiausia tai, kad tragedija atskleidžia ne žmonių savybes, jų

ją, tai reikštų, kad tiesioginę ir universalią istorijos prasmę atskleidžia choras, kuris nemėgdžioja[13] ir kurio komentarai yra gryna poezija, o neapčiuopiamus istorijos veikėjų tapatumus, kadangi jų apskritai neįmanoma apibendrinti, tad ir sudaiktinti, galima išreikšti tik mėgdžiojant jų veikimą. Štai kodėl teatras yra politinis menas *par excellence*, tik teatre politinė žmogaus gyvenimo sritis perkeliama į meną. Be to, tai vienintelis menas, kurio vienintelė tema yra žmogaus santykis su kitais žmonėmis.

26. Žmogiškų reikalų trapumas

Veikti, kitaip negu gaminti, niekada negalima izoliuotai: būti izoliuotam reiškia neturėti galimybės veikti. Veiksmui ir kalbai reikia aplinkui esančių žmonių ne mažiau, negu gaminimui reikia medžiagą duodančios gamtos ir pasaulio, kuriame būtų vietos užbaigtam produktui. Gaminimą supa pasaulis, su kuriuo jis nuolatos susiliečia: veiksmą ir kalbą supa kitų žmonių veiksmų ir žodžių tinklas, su kuriuo jie nuolatos susiliečia. Populiarus tikėjimas „stipriu žmogumi", kuris, būdamas izoliuotas nuo kitų, semiasi stiprybės iš to, kad yra atskirtas, yra arba grynas prietaras, grindžiamas iliuzija, kad žmonių reikalų srityje galime kažką „padaryti" – pavyzdžiui, „padaryti" institucijas arba įstatymus, kaip kad padarome stalus ar kėdes, arba padaryti žmones „geresnius" ar „blogesnius"[14], – arba tai sąmoningas nusivylimas kiekvienu veikimu, politiniu ar ne, ir jis kyla drauge su utopine viltimi, jog gali būti įmanoma elgtis su žmonėmis, kaip elgiamasi su kita „medžiaga"[15]. Stiprybė,

poiotēs, o tai, kas jiems atsitinka, jų veiksmus ir laimę arba nelaimę (1450a 15–18). Todėl tragedijos turinys yra ne tai, ką pavadintume charakteriu, bet veiksmas arba fabula.

[13] Pseudoaristotelis, *Problemata* (918b 28) minima, kad choras „mėgdžioja mažiau".

[14] Jau Platonas priekaištavo Perikliui, kad šis „nepadarė piliečių geresnių" ir todėl, baigiantis jo karjerai, atėniečiai buvo net blogesni, negu prieš jai prasidedant (*Gorgijas*, 515).

[15] Naujausioje politinėje istorijoje gausu pavyzdžių, rodančių, kad terminas „žmogiškoji medžiaga" nėra nekalta metafora, ir tas pat pasakytina apie daugybę šiuolaikinių socialinės inžinerijos, biochemijos, smegenų chirurgijos ir t.t. mokslinių eksperimentų, kuriais visais linkstama žmogišką medžiagą traktuoti ir keisti kaip ir bet kurią kitą medžiagą. Šis mechanistinis požiūris tipiškas naujaisiais amžiais; kai antika siekdavo panašių tikslų, ji buvo linkusi žiūrėti į žmones kaip į laukinius gyvūnus, kuriuos reikia sutramdyti ir pri-

kurios reikia individui kiekviename gaminimo procese, tampa apskritai bevertė, kai kalbama apie veiksmą – nesvarbu, ar ši stiprybė intelektualinė, ar yra grynai materialios jėgos klausimas. Istorija kupina pavyzdžių, koks bejėgis stiprus ir pranašesnis žmogus, nemokantis prisišaukti pagalbos, veikti kartu su kitais žmonėmis. Dėl jo nesėkmės dažnai kaltinamas fatališkas daugelio žmonių menkumas ir pasipiktinimas, kurį vidutinybėms kelia kiekvienas iškilus asmuo. Tačiau kad ir kokios teisingos būtų tokios pastabos, jos nepaliečia klausimo esmės.

Norėdami pailiustruoti, apie ką čia kalbame, galime prisiminti, kad graikų ir lotynų kalbose, kitaip negu šiuolaikinėse, yra du visiškai skirtingi ir vis dėlto tarpusavy susiję žodžiai veiksmažodžiui „veikti" žymėti. Du graikų kalbos veiksmažodžius *archein* („pradėti", „vadovauti", galiausiai „valdyti") ir *prattein* („užbaigti", „pasiekti", „pabaigti") atitinka du lotynų kalbos veiksmažodžiai *agere* („išjudinti", „vadovauti") ir *gerere* (pradinė jo reikšmė yra „nešti")[16]. Atrodo, tarytum kiekvienas veiksmas būtų padalytas į dvi dalis. Pradžią duoda vienintelis asmuo, o įgyvendinant prisideda daugelis žmonių, „nešančių" ir „užbaigiančių" sumanymą, dalyvaujančių iki galo. Panašiai tarpusavy susiję ne tik žodžiai, jų vartosenos istorija taip pat labai panaši. Abiem atvejais žodis, iš pradžių žymėjęs tik antrą veiksmo dalį, jo užbaigimą – *prattein* ir *gerere*, – įsitvirtino kaip žodis veiksmui apskritai žymėti, o žodžiai, žymintys veiksmo pradžią, įgijo specialią reikšmę, bent jau politinėje kalboje. Kai *archein* buvo vartojamas specifine prasme, jis pradėjo pirmiausia reikšti „valdyti" ir „vadovauti", o *agere*, užuot reiškęs „išjudinti", pradėjo reikšti „vadovauti".

Tad pradininko ir vadovo, buvusio *primus inter pares* (Homero atveju – karaliaus tarp karalių) vaidmuo tapo valdovo vaidmeniu; pradinė tarpusavio priklausomybė veikiant, pradininko ir vadovo priklausomybė nuo kitų pagalbos ir jo sekėjų priklausomybė nuo jo suteikiamos progos veikti patiems, skilo į dvi visiškai skirtingas funkcijas: įsakinėjimo funkciją, tapusią valdovo prerogatyva, ir įsakymų vykdymo funkciją, tapusią jo valdinių pareiga. Šis valdovas vienišas, jį nuo kitų izoliuo-

jaukinti. Abiem atvejais vienintelis galimas laimėjimas yra tas, kad nužudomas žmogus, nebūtinai kaip gyvas organizmas, bet *qua* žmogus.

[16] Dėl *archein* ir *prattein* ypač žr., kaip šiuos žodžius vartojo Homeras (plg. C. Capelle, *Wörterbuch des Homeros und der Homeriden*, 1889).

ja jo jėga, lygiai kaip pradininką izoliuodavo jo iniciatyva pradėti, kol atsirasdavo jam padedančių kitų. Tačiau pradininko ir vadovo stiprybė atsiskleidžia tik per jo iniciatyvą ir prisiimamą riziką, o ne per realią sėkmę. Valdovas, kuriam sekasi, gali pretenduoti į tai, kas iš tikrųjų yra daugelio sėkmė, – to niekada nebūtų leista Agamemnonui, kuris buvo karalius, bet ne valdovas. Šia pretenzija valdovas, kaip sakoma, monopolizuoja stiprybę tų, be kurių pagalbos jis niekada nebūtų sugebėjęs ką nors pasiekti. Tad randasi nepaprastos stiprybės iliuzija, o su ja – ir klaidingas įsitikinimas, kad stiprus žmogus galingas, nes vienišas.

Kadangi veikėjas visada juda tarp kitų veikiančių žmonių ir su jais susijęs, jis niekada nebūna vien tas, kuris „veikia", bet visada ir tuo pat metu būna ir tas, kuris patiria poveikį. Veikti ir būti veikiamam yra tarsi dvi tos pačios monetos pusės, o istorija, kurią pradeda veiksmas, yra sudaryta iš vienas po kito einančių poelgių ir kęsmų. Šie padariniai yra beribiai, nes veiksmas, nors ir gali kilti, kaip sakoma, iš niekur, įsibrauna į aplinką, kurioje kiekviena reakcija tampa grandinine ir kurioje kiekvienas procesas yra naujų procesų priežastis. Kadangi veiksmas paveikia būtybes, kurios pačios sugeba veikti, reakcija nėra tik atsakas, ji visada būna naujas veiksmas, prasiveržiantis savarankiškai ir paveikiantis kitus. Tad veiksmas ir atoveiksmis tarp žmonių niekada nejuda uždaru ratu ir jų niekada negalima patikimai sieti tik su dviem partneriais. Šis beribiškumas būdingas ne tik politiniam veiksmui siaurąja šio žodžio prasme, tarsi beribius žmonių tarpusavio ryšius lemtų beribis sąveikaujančių žmonių skaičius, o šito beribiškumo būtų galima išvengti tik veikiant ribotame, aprėpiamame aplinkybių kontekste; mažiausiame veiksme, kuris atliekamas ribočiausiame kontekste, glūdi to paties beribiškumo sėkla, nes norint pakeisti bet kurią [santykių] konsteliaciją, pakanka vieno poelgio, o kartais – vieno žodžio.

Maža to, veiksmas, nesvarbu, koks jo konkretus turinys, visada sukuria santykius ir todėl jam būdinga esminė tendencija sulaužyti visus apribojimus ir įveikti visas ribas[17]. Apribojimai ir ribos egzistuoja žmo-

[17] Įdomu pažymėti, kad Montesquieu, kuriam rūpėjo ne įstatymai, bet jų dvasios įkvepiami veiksmai, apibrėžia įstatymus kaip *rapports* tarp skirtingų būtybių (*Esprit des lois*, I, 1; plg. XXVI, 1). Šis apibrėžimas nestebina, nes įstatymai visada būdavo apibrėžiami kaip ribos ir apribojimai. Šitai paaiškinama tuo, kad Montesquieu domino ne tiek tai, ką jis vadino „valdymo pobūdžiu" – pavyzdžiui, ar tai būtų respublika, ar monarchija, kiek jo „principas..., kuris jį įveiksmina, ...jį išjudinančios žmogiškos aistros" (*op. cit.*, III, 1).

giškų reikalų srityje, bet jie niekada nebūna karkasas, galintis patikimai atlaikyti kiekvienos privalančios įsitraukti naujos kartos antpuolį. Žmonių institucijų ir įstatymų, apskritai visų dalykų, susijusių su žmonių gyvenimu kartu, trapumą lemia tai, kad žmogus yra gimstanti būtybė ir šis trapumas visiškai nepriklauso nuo žmogaus prigimties trapumo. Privačią nuosavybę aptveriančios ir kiekvieno namų ūkio ribas saugančios tvoros, teritorinės ribos, saugančios ir darančios galimą fizinį tautos tapatumą, ir įstatymai, saugantys ir darantys galimą jos politinį egzistavimą, yra didžiai svarbūs žmogiškų reikalų stabilumui kaip tik todėl, kad tokie ribojantys ir saugantys principai nekyla iš veiklos, vykstančios pačioje žmogiškų reikalų srityje. Įstatymo apribojimai niekada visiškai patikimai nesaugo nuo veiksmų, kylančių iš politinio darinio vidaus, lygiai kaip teritorijos ribos niekada visiškai patikimai nesaugo nuo veiksmo iš išorės. Veiksmo beribiškumas yra tik kitas jo milžiniškos galios sukurti santykius, t. y. jo specifinio produktyvumo, aspektas; štai kodėl sena nuosaikumo, sugebėjimo neperžengti ribų dorybė išties yra viena iš politinių dorybių *par excellence*, lygiai kaip politinė pagunda *par excellence* išties yra *hubris* (tai labai gerai žinojo graikai, puikiai išmanę veiksmo galimybes), o ne galios valia, kaip esame linkę manyti.

Tačiau nors įvairūs apribojimai ir ribos, kuriuos randame kiekviename politiniame darinyje, gali šiek tiek apsaugoti nuo veiksmui būdingo beribiškumo, jie apskritai bejėgiai kompensuoti antrą jo ryškų bruožą – jam būdingą nenumatomumą. Kalbame ne apie tai, kad nesugebame išpranašauti visų loginių konkretaus veiksmo padarinių, nes tada elektroninis kompiuteris sugebėtų išpranašauti ateitį. Tas nenumatomumas tiesiogiai būdingas istorijai, kuri, kaip veiksmo rezultatas, prasideda ir rutuliojasi, kai tik prabėga trumpalaikė poelgio akimirka. Keblumas tas, kad nesvarbu, koks galėtų būti vėlesnės istorijos pobūdis ir turinys, nesvarbu, ar ji vaidinama privačiame ar viešajame gyvenime, nesvarbu, ar joje dalyvauja daug, ar mažai veikėjų, visa jos prasmė gali atsiskleisti tik jai pasibaigus. Priešingai gaminimui, kai šviesą, leidžiančią vertinti užbaigtą produktą, skleidžia iš anksto meistro akies suvokiamas provaizdis arba modelis, šviesa, apšviečianti veiksmo procesus, taigi visus istorinius procesus, pasirodo tik jų pabaigoje, dažnai, kai visi dalyviai jau būna mirę. Veiksmas visiškai atsiskleidžia tik istorijų pasakotojui, būtent atgal žiūrinčiam istoriko žvilgsniui, o šis iš tiesų visada geriau negu isto-

rijos dalyviai žino, kas vyko. Visi pačių veikėjų pateikiami aiškinimai, nors retais atvejais jie gali visiškai patikimai išdėstyti savo ketinimus, tikslus ir motyvus, tampa tik naudinga šaltinių medžiaga istoriko rankose ir niekada savo reikšmingumu ir teisingumu negali prilygti jo pasakojimui. Tai, ką pasakoja istorijos pasakotojas, būtinai turi būti paslėpta nuo paties veikėjo, bent jau kol jis veikia arba patiria veiksmo padarinius, nes jis savo veiksmui suteikia ne tą reikšmę, kuri suteikiama vėliau pasakojamoje istorijoje. Net jeigu istorijos yra neišvengiami veiksmo rezultatai, ne veikėjas, bet istorijos pasakotojas suvokia ir „daro" istoriją.

27. Graikų sprendimas

Šis rezultato nenumatomumas glaudžiai susijęs su atskleidžiamuoju veiksmo ir kalbos pobūdžiu. Veikdamas ir kalbėdamas asmuo atskleidžia savąjį *aš* niekada nepažindamas savęs ir niekada nesugebėdamas iš anksto apskaičiuoti, ką jis atskleidžia. Senovinis posakis, kad nieko negalima vadinti *eudaimōn*, kol šis nenumirė, galėtų būti nuoroda, apie ką kalbama, jeigu galėtume išgirsti jo pradinę prasmę po dviejų su puse tūkstančių metų banalaus kartojimo; net lotyniškas jo vertimas, tapęs priežodžiu ir nuvalkiotas jau Romoje – *nemo ante mortem beatus esse dici potest,* – neperteikia šios prasmės, nors jis galbūt įkvėpė Katalikų Bažnyčios praktiką beatifikuoti savo šventuosius tik po jų mirties. Juk *eudaimonia* nereiškia nei laimės, nei palaimos, šio žodžio negalima išversti ir galbūt net paaiškinti. Jis turi laimingumo konotaciją, tačiau be jokių religinių potekščių ir tiesiogiai reiškia kažką panašaus į *daimōn* gerovę. Šis lydi kiekvieną žmogų visą gyvenimą, yra jo savitas tapatumas, bet pasirodo ir yra matomas tik kitiems[18]. Todėl kitaip negu laimingumas, kuris yra praeinanti nuotaika, ir kitaip negu sėkmė, kurią galima patirti vienais gyveni-

[18] Tokią *daimōn* ir *eudaimonia* interpretaciją žr. Sofoklio *Oidipas karalius*, ypač eilutes 1186 ir toliau: *Tis gar, tis anēr pleon / tas eudaimonias pherei / ē tosouton hoson dokein / kai doxant' apoklinai* („Juk kuris, kuris žmogus [gali] jausti daugiau *eudaimonia*, negu patiria ir praranda jai pasirodžius?") / "Ar laimę sau rado kas / patvaresnę negu toji, / Kur, nespėjus švystelėti, / Tuoj užgęsta vėl?" – liet. vert. A. Dambrausko). Prieštaraudamas šiam neišvengiamam iškrypimui, choras gina savąjį žinojimą: tie kiti mato, jie „turi" Oidipo *daimōn* prieš akis kaip pavyzdį; mirtingieji apgailėtini, nes akli savajam *daimōn*.

mo tarpsniais ir nepatirti kitais, *eudaimonia*, kaip ir pats gyvenimas, yra ilgalaikė būsena, kuri negali nei kisti, nei sukelti pokyčių. Būti *eudaimōn* ir būti buvusiu *eudaimōn*, pasak Aristotelio, yra tas pat, lygiai kaip „gerai gyventi" (*eu dzēn*) ir „gerai nugyventi" yra tas pat, kol trunka gyvenimas; tai nėra būsenos arba veiklos, keičiančios asmens kokybę, tokios kaip mokymasis ir ko nors išmokimas, rodančios dvi visiškai skirtingas to paties asmens savybes skirtingais momentais[19].

Šis nekintamas asmens tapatumas, nors neapčiuopiamai atsiskleidžia veikiant ir kalbant, tampa apčiuopiamas tik veikėjo ir kalbėtojo gyvenimo istorijoje, bet pats savaime jis gali būti pažintas, tai yra suvoktas kaip apčiuopiama tikrovė, tik pasibaigus istorijai. Kitais žodžiais sakant, žmogaus esmė – ne žmogaus prigimtis apskritai (ji neegzistuoja), ne individo savybių ir trūkumų visuma, bet jo *kas* esmė gali atsirasti tik atsisveikinus su gyvenimu, palikus po savęs tik istoriją. Todėl kiekvienas, kuris sąmoningai siekia būti „esmingas", palikti po savęs istoriją ir tapatumą, suteiksiantį „nemirtingą šlovę", privalo ne tik rizikuoti gyvybe, bet aiškiai pasirinkti, kaip padarė Achilas, trumpą gyvenimą ir ankstyvą mirtį. Tik žmogus, nepergyvenantis savo vieno didžiausio žygdarbio, lieka neginčijamas savo tapatumo ir galimos didybės šeimininkas, nes numirdamas jis išvengia to, ką pradėjo, galimų padarinių ir būtinybės tai tęsti. Achilo mirtis įgyja paradigminę reikšmę todėl, kad ji labai glaustai parodo, jog *eudaimonia* galime įgyti tik gyvybės kaina ir jog ją galime patirti tik atsisakydami toliau gyventi, ir, užuot laipsniškai atskleidinėję save, taip apibendriname visą gyvenimą vieninteliu poelgiu, kad veiksmo istorija pasibaigtų kartu su pačiu gyvenimu. Teisybė, net Achilas lieka priklausomas nuo istorijų pasakotojo, poeto arba istoriko, be kurių viskas, ką jis padarė, lieka bergždžia, bet jis yra vienintelis „herojus" ir todėl herojus *par excellence*, atiduodantis į pasakotojo rankas visą savo poelgio prasmę, tad jis tarytum ne tik suvaidina savo gyvenimo istoriją, bet tuo pat metu ją „sukuria".

Nėra abejonės, kad ši veiksmo sąvoka labai individualistinė, kaip pasakytume šiandien[20]. Ji pabrėžia primygtinį poreikį atskleisti save vi-

[19] Aristotelis, *Metafizika*, 1048a 23 ff.

[20] Faktas, kad graikų k. žodis, reiškiantis „kiekvienas" (*hekastos*) kildinamas iš *hekas* („nutolęs"), rodo, kaip smarkiai įsišaknijęs turėjo būti šis „individualizmas".

sų kitų veiksnių kaina ir todėl būna sąlygiškai nepavaldi nenumatomumo kategorijai. Ji tapo veiksmo prototipu senovės graikams ir vadinamosios agonistinės dvasios pavidalu skatino aistringai stengtis parodyti savąjį *aš* rungiantis su kitais, o šios pastangos grindžia miestuose-valstybėse vyraujančią politikos sampratą. Ryškus šios visuotinės įtakos simptomas yra tas, kad graikai, priešingai visoms vėlesnėms [politinio mąstymo] tendencijoms, įstatymų leidybos nelaikė politine veikla. Jiems įstatymų kūrėjas buvo panašus į miesto sienos statytoją, turintį atlikti ir pabaigti savo darbą iki prasidės politinė veikla. Todėl į jį buvo žiūrima kaip į bet kurį kitą amatininką arba architektą, jį buvo galima pasikviesti iš užsienio ir pavesti sukurti įstatymus, net jeigu jis nebuvo pilietis, o teisė į *politeuesthai*, dalyvauti įvairiose veiklose, kurios galiausiai vykdavo [sukurtame] polyje, buvo suteikta tik piliečiams. Jiems įstatymai, kaip ir miestą supančios sienos, buvo ne veiksmo rezultatai, bet kūrimo produktai. Anksčiau, negu žmonės pradėdavo veikti, turėdavo būti garantuota apibrėžta erdvė ir sukurta struktūra, kuriose galėdavo vykti visi vėlesni veiksmai – erdvė būdavo viešoji polio sritis, o struktūra – teisė, įstatymų leidėjas ir architektas priklausė tai pačiai kategorijai[21]. Bet patys šie apčiuopiami dariniai nebuvo politikos turinys (polis buvo ne Atėnai, bet atėniečiai[22]) ir jiems nereikėjo rodyti tokį pat lojalumą, koks buvo būdingas romėniškojo tipo patriotizmui.

Tiesa, kad Platonas ir Aristotelis įstatymų kūrimui ir miestų statymui suteikė aukščiausią rangą politiniame gyvenime, bet tai nerodo, kad jie tiek išplėtė pamatines graikiškas veiksmo ir politikos patirtis, kad šios apimtų tai, kas vėliau pasirodė esąs politinis Romos genijus, – įstatymų leidybą ir [miesto] įkūrimą. Priešingai, sokratiškoji mokykla susidomėjo šiomis veiklomis, kurias graikai laikė ikipolitinėmis, kadangi ji nepalankiai žiūrėjo į politiką ir veiksmą. Jos požiūriu, įstatymų leidyba

[21] Pavyzdžiui, žr. Aristotelis, *Nikomacho etika*, 1141b 25. Nėra svarbesnio skirtumo tarp Graikijos ir Romos negu tarp jų požiūrių į teritoriją ir įstatymą. Romoje miesto įkūrimas ir jo įstatymų sukūrimas išliko didis ir lemtingas veiksmas, su kuriuo turėjo būti siejami visi vėlesni darbai ir laimėjimai, kad taptų politiškai pagrįsti ir teisėti.

[22] Žr. M. F. Schachermeyer, „La formation de la cité Grecque", *Diogenes*, No. 4 (1953). Jis lygina graikų ir babiloniečių žodžių vartojimą. Sąvoką „babiloniečiai" buvo galima vartoti tik tokia reikšme: Babilono miesto teritorijos žmonės.

ir sprendimų priėmimas balsavimu yra labiausiai teisėtos politinės veiklos, nes čia žmonės „veikia kaip amatininkai“: jų veikimo rezultatas yra apčiuopiamas produktas, o veikimo procesas turi aiškiai matomą pabaigą[23]. Tai, tiksliai kalbant, nebėra, ar veikiau dar nėra veiksmas (*praxis*), bet darymas (*poiēsis*), kuriam teikiama pirmenybė, nes jis patikimesnis. Tarsi ši mokykla būtų pasakiusi, kad tik žmonėms išsižadėjus gebėjimo veikti ir jam būdingo bergždumo, beribiškumo ir rezultato netikrumo būtų atrastas vaistas nuo žmogiškų reikalų trapumo.

Kaip šis vaistas gali sunaikinti pačią žmonių santykių esmę, galbūt geriausiai iliustruoja vienas iš retų atvejų, kai Aristotelis ima veikimo pavyzdį iš privataus gyvenimo srities, iš geradario ir jo paramos gavėjo santykio. Atvirai nemoralizuodamas, kas būdinga senovės Graikijai, bet ne Romai, jis pirmiausia sausai pareiškia, kad geradarys visada labiau myli tuos, kuriems padėjo, negu būna jų mylimas. Toliau jis aiškina, kad tai visiškai natūralu, kadangi geradarys padarė darbą, *ergon*, o paramos gavėjas tik patyrė jo malonę. Pasak Aristotelio, geradarys myli savo „kūrinį“, gavėjo gyvenimą, kurį jis „sukūrė“, kaip kad poetas myli savo eilėraščius ir primena savo skaitytojams, kad poeto meilė savo kūriniui vargu ar mažiau aistringa negu motinos meilė savo vaikams[24]. Šis aiškinimas akivaizdžiai rodo, kad jis mąsto apie veikimą kaip apie darymą, o apie jo rezultatą, santykį tarp žmonių – kaip apie užbaigtą „kūrinį“ (nors pabrėžtinai mėgina atskirti veiksmą ir gaminimą, *praxis* ir *poiēsis*)[25]. Šiuo atveju visiškai akivaizdu, kaip ši interpretacija, nors ir galinti padėti psichologiškai paaiškinti nedėkingumo reiškinį remiantis prielaida, kad tiek geradarys, tiek paramos gavėjas supranta veiksmą kaip darymą, iš tikrųjų sugadina patį veiksmą ir jo tikrąjį rezultatą – per jį turėjusį būti užmegztą santykį. Įstatymo leidėjo pavyzdys mums mažiau įtikinamas tik todėl, kad mums visiškai svetima graikiška įstatymų leidėjo uždavinio ir vaidmens viešojoje srityje samprata. Kiekvienu atveju kūrimas, toks kaip graikiškai suprantama įstatymų leidėjo veikla,

[23] „Juk tik [įstatymų leidėjai] veikia kaip amatininkai [*cheirotechnoi*]“, nes jų veikla turi apčiuopiamą tikslą, *eschaton*, kuris yra susirinkime priimtas įstatymas (*psēphisma*). *Nikomacho etika*, 1141b 29.

[24] *Ibid.*, 1168a 13 ff.

[25] *Ibid.*, 1140.

gali tapti veiksmo turiniu tik su sąlyga, kad tolesnis veiksmas nepageidaujamas arba negalimas, o veiksmo rezultatas gali būti galutinis produktas tik su sąlyga, kad sunaikinama jo paties autentiška, neapčiuopiama ir visada visiškai trapi prasmė.

Pradinis, ikifilosofinis graikų vaistas nuo to trapumo buvo polio įkūrimas. Polis, išaugęs iš graikiškosios ikipolitinės patirties bei vertinimo, dėl ko žmonėms verta gyventi kartu (*syzēn*), būtent „kalbėtis ir drauge dirbti“[26], ir toliau įsišaknijęs šioje patirtyje bei vertinime, atliko dvilypę funkciją. Pirma, jis turėjo leisti žmonėms nuolatos, nors ir su tam tikrais suvaržymais, daryti tai, kas kitu atveju būtų buvę galima tik kaip nepaprastas ir nedažnas sumanymas, dėl kurio jiems būtų reikėję palikti namų ūkius. Buvo tariama, kad polis pagausins progų laimėti „nemirtingą šlovę“, tai yra pagausins galimybių kiekvienam išsiskirti, veiksmu ir žodžiu parodyti, kuo jis ypatingas. Viena, o gal net svarbiausia priežastis, kodėl Atėnuose stulbinamai suklestėjo talentas ir genijus ir vargu ar mažiau stulbinamai greitai nusmuko miestas-valstybė, buvo kaip tik ta, kad nuo pradžios iki pabaigos svarbiausias tikslas buvo paversti nepaprastus dalykus kasdienybe. Antroji polio funkcija, taip pat glaudžiai susijusi su veiksmo pavojais, patiriamais iki atsirandant poliui, buvo apsaugoti nuo veiksmo ir kalbos bergždumo – juk šansai, kad vertas šlovės poelgis nebus užmirštas, kad jis iš tikrųjų taps „nemirtingas“, nebuvo labai dideli. Homeras buvo ne tik ryškus poeto politinės funkcijos pavyzdys ir todėl „visos Heladės auklėtojas“; jau pats faktas, kad toks didelis žygis kaip Trojos karas galėjo būti užmirštas, jeigu nebūtų buvę po kelerių šimtų metų jį padariusio nemirtingą poeto, buvo pernelyg geras pavyzdys, kas galėtų atsitikti žmogaus didybei, jeigu siekdama pastovumo, ji turėtų kliautis tik poetais.

Mums čia nerūpi istorinės graikų miesto-valstybės iškilimo priežastys, patys graikai nedviprasmiškai aiškiai parodė, ką jie manė apie jį ir jo *raison d'être*. Polis – jeigu tikime garsiais Periklio pasakytos Laidotuvių kalbos žodžiais – garantuoja, kad žygiai tų, kurie visas jūras ir visą žemę pavertė savo žygdarbių scena, bus paliudyti ir jiems nereikės nei Homero, nei kieno nors kito, mokančio išgirti juos žodžiais, ir be

[26] *Logōn kai pragmatōn koinōnein*, kaip kartą pasakė Aristotelis (*ibid.*, 1126b 12).

kitų pagalbos veikusieji sugebės bendromis pastangomis įtvirtinti nuolatinį prisiminimą apie gerus ir blogus savo darbus, įkvėps žavėtis jais šiame ir būsimaisiais amžiais[27]. Kitais žodžiais sakant, atrodė, kad žmonių gyvenimas kartu polyje garantuoja, jog bergždžiausios žmonių veiklos, veiksmas ir kalba, ir neapčiuopiamiausi bei efemeriškiausi iš žmogaus sukurtų „produktų", šių veiklų rezultatas – poelgiai ir istorijos – taps nedūlūs. Polio, kurį fiziškai saugojo miestą supanti siena ir kurio [dvasinį] veidą laidavo jo įstatymai, neleidę vėlesnėms kartoms neatpažįstamai pakeisti jo tapatumo, organizacija yra tam tikra organizuota atmintis. Mirtingam veikėjui polis laiduoja, kad jo praeinančiam gyvenimui ir trumpalaikei didybei niekada nepritrūks tikrumo, kuris įgyjamas todėl, kad esi matomas, girdimas ir apskritai pasirodai publikai. Nesant polio, šie žmonės galėjo tik stebėti trumpą [veikėjo] „pasirodymą" ir todėl jiems reikėjo Homero ir „kitų jo meno atstovų", kad tai, ką jie išvydo, būtų papasakota ir nemačiusiems.

Pasak šios autointerpretacijos, politinę sritį tiesiogiai sukuria veikimas kartu, „kalbantis tarpusavy ir drauge dirbant". Tad veiksmas ne tik glaudžiausiai susijęs su viešąja mūsų bendro pasaulio dalimi, bet yra ir vienintelė jį kurianti veikla. Atrodo, tarsi polio siena ir teisė įrémintų jau egzistuojančią viešąją erdvę, tačiau ši be tokios stabilizuojančios apsaugos negalėtų išlikti, negalėtų pergyventi pačios veiksmo ir kalbos akimirkos. Žinoma, žvelgiant ne istoriškai, bet kalbant metaforiškai ir teoriškai, atrodo, tarsi iš Trojos karo sugrįžę vyrai būtų norėję padaryti veiksmo erdvę pastovią, sukurti ją iš jų žygdarbių ir kančių, neleisti jai pražūti po to, kai jie išsiskirstys ir sugrįš į savo izoliuotas sodybas.

Tiksliai kalbant, polis nėra fiziškai lokalizuotas miestas-valstybė, jis yra žmonių organizacija, atsirandanti veikiant ir kalbant kartu, o jo tikroji erdvė driekiasi tarp vardan šio tikslo kartu gyvenančių žmonių, kad ir kur šie būtų. „Kad ir kur eisite, būsite polis" – šie garsūs žodžiai tapo ne tik graikų kolonizacijos šūkiu, jie išreiškė įsitikinimą, kad veiksmas ir kalba sukuria erdvę tarp dalyvių, o ši beveik visada ir visur gali rasti jai tinkamą vietą. Tai pasirodymo plačiausia šio žodžio prasme erdvė, būtent erdvė, kur aš pasirodau kitiems, kaip kad jie pasirodo man,

[27] Tukididas, II, 41.

kur žmonės egzistuoja ne tik kaip kiti gyvi arba negyvi daiktai, bet pasirodo atvirai.

Ši erdvė egzistuoja ne visada, ir nors visi žmonės sugeba veikti ir tarti žodžius, dauguma – pavyzdžiui, vergas, užsienietis ir barbaras senovėje, fizinį darbą dirbantis žmogus ar amatininkas iki naujųjų amžių, valstybės tarnautojas arba verslininkas mūsų pasaulyje, – joje negyvena. Be to, joks žmogus negali joje gyventi visą laiką. Neturėti šios erdvės reiškia neturėti tikrumo, kuris, žmogiškai ir politiškai kalbant, yra tas pat kas pasirodymas. Pasaulio tikrumą žmonėms garantuoja kitų buvimas, tai, kad pasaulis pasirodo visiems: „juk tai, kas pasirodo visiems, vadiname Būtimi“[28], o viskas, kas negali šitaip pasirodyti, ateina ir pranyksta kaip sapnas, mums artimiausias ir saviausias, tačiau netikroviškas sapnas[29].

28. Valdžia ir pasirodymo erdvė

Pasirodymo erdvė atsiranda, kai tik žmonės bendrauja kalbėdami ir veikdami. Todėl ji ankstesnė ir pirmesnė už visas formalias viešosios srities sanklodas ir įvairias valdymo formas – įvairias formas, kuriomis gali būti organizuota viešoji sritis. Jos savitumas tas, kad, kitaip negu mūsų rankų sukurtos erdvės, ji nepergyvena ją sukūrusio judesio akimirkos, o išnyksta ne tik išsisklaidžius žmonėms – kaip didelių katastrofų atveju, kai žmonių politinis darinys sunaikinamas, – bet ir išnykus arba nutrūkus pačioms veikloms. Ji potencialiai egzistuoja kiekvieną kartą susibūrus žmonėms, bet tik potencialiai, o ne būtinai ir ne amžinai. Civilizacijos gali iškilti ir žlugti, galingos imperijos ir didžios kultūros gali smukti ir išnykti be išorinių katastrofų – dažniau, o ne rečiau iki randantis tokioms išorinėms „priežastims“ anksčiau prasideda pragaištį užtraukiantis mažiau matomas vidinis irimas. Visa tai lemia šis viešosios erdvės savitumas: kadangi ji iš esmės remiasi veiksmu ir kalba, tai

[28] Aristotelis, *Nikomacho etika*, 1172b 36 ff.

[29] Herakleito teiginys, kad pasaulis vienas ir bendras pabudusiems, bet kiekvienas miegantis sugrįžta į savąjį (Diels, *op. cit.*, B89), sako iš esmės tą patį, ką ir tik ką cituota Aristotelio pastaba.

niekada visiškai nepraranda savo potencialaus pobūdžio. Politines bendruomenes pirmiausia pakerta, o po to pražudo valdžios praradimas ir galų gale bejėgiškumas, o valdžios negalima kaupti ir laikyti atsargoje nepaprastiems atvejams, kaip kad kaupiami ir laikomi prievartos įrankiai, ji egzistuoja tik būdama įgyvendinama. Kur valdžia neįgyvendinama, ji išnyksta, o istorijoje apstu pavyzdžių, kad didžiausi materialiniai turtai negali kompensuoti šio praradimo. Valdžia įgyvendinama tik ten, kur žodžiai ir veiksmai nesiskiria, kur žodžiai nėra tušti, o veiksmai brutalūs, kur žodžiai vartojami ne ketinimams paslėpti, o realijoms atskleisti, kur veiksmai skirti ne smurtauti ir naikinti, bet užmegzti santykius ir sukurti naujas realijas.

Valdžia yra tai, kas palaiko viešosios srities, potencialios erdvės, kurioje pasirodoma tarp veikiančių ir kalbančių žmonių, egzistavimą. Pats žodis, jo graikų kalbos atitikmuo *dynamis*, kaip ir lotynų kalbos *potentia* su įvairiais šiuolaikiniais jo vediniais arba vokiečių kalbos *Macht* (kylantis iš *mögen* ir *möglich*, o ne iš *machen*) nurodo „potencialų" jos pobūdį. Valdžia visada yra, kaip sakytume, galios potencialas, o ne nekintanti, išmatuojama ir patikima tikrovė, kaip stiprumas ar jėga. Jėga yra natūrali izoliuotai nagrinėjamo individo savybė, o valdžia atsiranda tarp kartu veikiančių žmonių ir išnyksta tą akimirką, kai jie išsiskirsto. Dėl šio valdžios ypatumo, kuris ją sieja su visomis potencialybėmis, galinčiomis būti tik aktualizuotomis, bet niekada visiškai nematerializuojamomis, valdžia stulbinamai nepriklauso nuo materialių veiksnių – gausumo ar išteklių. Palyginti maža, bet gerai organizuota grupė žmonių gali beveik neribotai ilgai valdyti dideles ir daug gyventojų turinčias imperijas, o istorijoje neretai mažos ir neturtingos šalys nugali dideles ir turtingas tautas. (Dovydo ir Galijoto istorija teisinga tik metaforiškai; nedaugelio valdžia gali būti didesnė negu daugelio valdžia, bet rungiantis dviem žmonėms, lemiamas dalykas būna ne valdžia, o jėga, ir čia protingumas, t. y. materiali smegenų jėga, padeda siekti rezultato taip pat kaip ir raumenų jėga.) Liaudies sukilimas prieš materialiai stiprius valdovus, kita vertus, gali sukurti beveik neatremiamą galią, net jeigu atsisakoma naudoti smurtą susidūrus su materialiai daug pranašesnėmis jėgomis. Vadinti tai „pasyviu pasipriešinimu" tikrai ironiška mintis; tai – vienas aktyviausių ir veiksmingiausių kada nors išrastų veikimo būdų, kadangi negalima jo atremti kovojant, kai galima pralaimėti arba nuga-

lėti, o galima atremti tik masiškai skerdžiant, kai net nugalėtojas pralaimi, apsigauna dėl laimikio, nes niekas negali valdyti mirusių žmonių.

Vienintelis būtinas materialus veiksnys valdžiai sukurti yra žmonių gyvenimas kartu. Tik ten, kur žmonės gyvena taip susitelkę, kad visada yra galimybių veikti, gali rastis ir valdžia, todėl įkūrimas miestų, kurie, kaip miestai-valstybės, išliko pavyzdžiu visai Vakarų politinei organizacijai, yra išties svarbiausia materialinė valdžios prielaida. Prabėgus trumpalaikei veiksmo akimirkai, žmones išlaiko kartu (tai šiandien vadiname „organizacija") valdžia ir jie patys tuo pat metu išlaiko ją gyvą toliau būdami drauge. Ir jeigu kas nors, nesvarbu, dėl kokios priežasties, izoliuojasi ir šitaip nebūna drauge, tai atsisako valdžios ir tampa bejėgis, kad ir koks būtų stiprus bei kad ir kiek pagrįsti būtų jo motyvai.

Jeigu valdžia būtų kas nors daugiau negu ši buvimo kartu sukuriama galia, jeigu, užuot buvus priklausomam nuo nepatikimos ir tik laikinos daugelio valių ir ketinimų darnos, būtų galima ją turėti kaip stiprumą arba taikyti kaip jėgą, tai visagalybė būtų konkreti žmogaus galimybė. Juk valdžia, kaip ir veiksmas, beribė, kitaip negu jėgos, fiziškai jos neriboja žmogaus prigimtis, kūniškas žmogaus egzistavimas. Ją riboja tik kitų žmonių egzistavimas, bet šis apribojimas nėra atsitiktinis, nes žmonių valdžios pirminė sąlyga yra žmonių įvairiopumas. Dėl tos pačios priežasties valdžią galima dalinti jos nesumažinant, o valdžių su jų saugikliais ir atsvaromis sąveika net gali sukurti daugiau valdžios, bent jau kol sąveika gyva ir neatvedė į aklavietę. Jėga, priešingai, nedaloma, ir nors ją taip pat stabdo ir atsveria kitų buvimas, daugelio individų sąveika šiuo atveju aiškiai apriboja individo jėgą, o šiam neleidžiama peržengti ribų, jo galią gali sunaikinti daugelio valdžios potencialas. Jėgos, būtinos daiktams gaminti, tapatinimas su veikti būtina valdžia įsivaizduojamas tik kaip dieviškas vieno dievo atributas. Todėl visagalybė niekada nėra dievų požymis politeizme, kad ir kiek dievai savo jėga pranoktų žmones. Atvirkščiai, visagalybės siekis visada implikuoja – be jo utopinio *hubris* – įvairiopumo sunaikinimą.

Žmogaus gyvenimo sąlygomis vienintelė valdžios alternatyva yra ne jėga – ji bejėgė prieš valdžią, – bet smurtas, kurį vienišas žmogus iš tiesų gali panaudoti prieš kitus žmones ir kurio monopolį gali turėti vienas ar nedaugelis žmonių, įsigyjančių prievartos priemonių. Bet nors prievarta gali sunaikinti valdžią, ji niekada negali tapti jos pakaitalu. Iš

čia randasi dažnas smurto ir bejėgiškumo derinys, daugybė dažnai efektingai ir įnirtingai, bet visiškai bergždžiai save iššvaistančių bejėgio smurto protrūkių, nepaliekančių po savęs nei paminklų, nei pasakojimų ir net vargu ar atsimenamų, kad apskritai įeitų į istoriją. Istorinėje patirtyje ir tradicinėje teorijoje šis derinys, net jeigu nepripažįstamas, žinomas kaip tironija, o laiko patikrintą šios valdymo formos baimę įkvepia ne vien jos žiaurumas, kuris – tai liudija ilgas geranoriškų tironų ir apsišvietusių despotų sąrašas – nėra vienas neišvengiamų jos bruožų, bet bejėgiškumas ir bergždumas, kuriems ji pasmerkia ir valdovus, ir valdinius.

Svarbesnis yra atradimas, kurį, kiek žinau, padarė tik Montesquieu, paskutinis politinis mąstytojas, rimtai domėjęsis valdymo formų problema. Montesquieu suprato, kad ryškus tironijos bruožas tas, kad ji remiasi izoliacija – tirono izoliacija nuo jo valdinių ir valdinių izoliacija vienas nuo kito, – tad tironija nėra viena iš daugelio valdymo formų, ji prieštarauja esminei žmonių įvairiopumo būklei, veikimui ir kalbėjimui kartu, o šie yra visų politinės organizacijos formų sąlyga. Tironija trukdo rastis valdžiai ne tik konkrečiame viešosios srities segmente, bet ir visoje toje srityje: kitais žodžiais sakant, ji kuria bejėgiškumą taip pat natūraliai, kaip kitos politinės santvarkos kuria valdžią. Todėl, pasak Montesquieu interpretacijos, darosi būtina tironijai skirti ypatingą vietą politinių santvarkų teorijoje: ji vienintelė nesugeba sukurti pakankamai daug valdžios, kad apskritai išliktų rodymosi erdvėje, viešojoje srityje, priešingai – ji pradeda augintis susinaikinimo užuomazgas tą akimirką, kai pradeda egzistuoti[30].

Gana įdomu, kad prievarta gali sunaikinti valdžią lengviau negu jėgą, ir nors tironijai visada būdingas jos valdinių, praradusių žmogišką gebėjimą veikti ir kalbėti kartu, bejėgiškumas, jai nebūtinai būdingas silpnumas ir sterilumas, priešingai – amatai ir menai gali klestėti šiomis sąlygomis, jeigu valdovas pakankamai „geranoriškas“, kad paliktų savo valdinius izoliuotus. Kita vertus, gamtos dovanota individui jėga, kuria

[30] Montesquieu, ignoravusio skirtumą tarp tironijos ir despotizmo, žodžiais sakant, „Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parcequ'il est corrompu par sa nature. Les autres gouvernements périssent, parceque des accidents particuliers en violent le principe: celui-ci périt par son vice intérieur, lorsque quelques causes accidentelles n'empêchent point son principe de se corrompre“ (*op. cit.*, VIII, 10).

negalima pasidalinti su kitais, gali susidoroti su prievarta sėkmingiau, negu su valdžia: arba herojiškai, ryžtantis kovoti ir mirti, arba stoiškai, priimant kančią ir metant iššūkį bet kokiam sielvartui, kai tampama pakankamu sau ir užsisklendžiama savyje nuo pasaulio; abiem atvejais individo vientisumas ir jo jėga nebūna pažeisti. Jėgą iš tikrųjų gali sunaikinti tik valdžia ir todėl jai nuolat kelia pavojų sutelkta daugelio [individų] smurtinė jėga. Valdžia iš tiesų gadina, kai silpnieji susiburia siekdami sužlugdyti stipriuosius, bet ne anksčiau. Valia valdyti, kaip ją suprato naujieji amžiai nuo Hobbeso iki Nietzsche's, šlovinę ją arba smerkę, toli gražu nebūdama stipriųjų savybė, yra, kaip pavydas ir godumas, viena iš silpnųjų žmonių ydų, ir galbūt net pavojingiausia yda.

Tironiją galima apibūdinti kaip visada bergždžią mėginimą valdžią pakeisti prievarta, o ochlokratiją, arba minios valdžią, kuri yra tik tironijos priešingybė, galima apibūdinti kaip kur kas perspektyvesnį mėginimą jėgą pakeisti valdžia. Valdžia iš tiesų gali sužlugdyti bet kokią jėgą, ir mes žinome, kad ten, kur pagrindinė viešoji sritis yra visuomenė, visada kyla grėsmė, jog pasinaudojus iškreipta „veikimo kartu" forma – vilionėmis, spaudimu ir klikų gudrybėmis, – į pirmąją vietą būtų iškelti neišmanėliai ir bejėgiai. Karštas prievartos ilgesys, toks būdingas kai kuriems geriausiems šių laikų kūrybingiems menininkams, mąstytojams, mokslininkams ir amatininkams, yra natūrali reakcija tų, iš kurių visuomenė mėgino išvilioti jų jėgą[31].

Valdžia išsaugo viešąją sritį ir pasirodymo erdvę, ji taip pat yra žmogaus sukurto pasaulio gyvybinės jėgos šaltinis. Jeigu šis pasaulis nebūtų veiksmo ir kalbos scena, žmonių reikalų ir santykių bei jų sukurtų istorijų tinklas, jis neturėtų savo aukščiausio *raison d'être*. Jeigu žmonės nekalbėtų apie pasaulį ir šis nebūtų jų namai, jis būtų ne žmogaus sukurtas pasaulis, o nesusijusių daiktų krūva, prie kurios kiekvienas izoliuotas individas galėtų laisvai pridėti dar vieną objektą; jeigu nebūtų juos priglaudžiančio žmogaus sukurto pasaulio, žmonių reikalai būtų tokie pat kintantys, bergždi ir tušti kaip nomadų genčių klajonės. Me-

[31] Kokiu mastu Nietzsche's valios valdyti šlovinimą įkvėpė tokios naujųjų amžių intelektualo patirtys, galima įtarti iš šios šalutinės pastabos: „Denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperateste Verbitterung gegen das Dasein" (*Wille zur Macht*, N 55).

lancholiška *Ekleziasto* išmintis – „Miglų migla; viskas migla... Po saule nieko nėra nauja, ...kaip dabar neatmenama buvusių dalykų, taip ateities dienomis būsiančių dalykų neatmins vėliau gyvensiantys žmonės“ – nebūtinai randasi iš specifinės religinės patirties, bet ji tikrai neišvengiama visur ir visada, kai išnyksta pasitikėjimas pasauliu kaip vieta, kurioje žmogus gali pasirodyti, veikti ir kalbėti. Jeigu nebūtų veiksmo, įnešančio į pasaulio žaismą naują pradžią, kurią sugeba duoti kiekvienas žmogus todėl, kad gimsta, „po saule nebūtų nieko nauja“; jeigu nebūtų kalbos, sudaiktinančios ir įamžinančios, kad ir negalutinai, „naujų dalykų“, kurie pasirodo ir suspindi, „nebūtų atmenama“; jeigu nebūtų tvaraus ir pastovaus žmogaus dirbinio, negalėtų „ateities dienomis būsiančių dalykų atminti vėliau gyvensiantys žmonės“. O jeigu nebūtų valdžios, viešo veikimo ir kalbėjimo sukuriama erdvė išnyktų taip pat greitai, kaip gyvas poelgis ir gyvas žodis.

Galbūt mūsų istorijoje nebuvo nieko trumpaamžiškesnio negu pasitikėjimas valdžia, nieko ilgaamžiškesnio negu platoniškas ir krikščioniškas nepasitikėjimas spindesiu, lydinčiu jos pasirodymo erdvę, nieko pagaliau naujausiais amžiais banalesnio negu įsitikinimas, kad „valdžia gadina“. Tukidido perduoti Periklio žodžiai galbūt unikalūs didžiausiu pasitikėjimu, kad žmonės gali realizuoti *ir* išsaugoti savo didybę tuo pat metu ir lyg ir vienu gestu, kad paties poelgio pakaks sukurti *dynamis* ir neprireiks transformuojančio sudaiktinimo, kurį įgyvendina *homo faber* šiai didybei išsaugoti tikrovėje[32]. Periklio kalbą, nors ji tikrai atitiko tvirčiausius atėniečių įsitikinimus ir juos išreiškė, visada su liūdna pavėluota išmintimi skaitė žmonės, žinoję, kad šie žodžiai buvo pasakyti prasidedant [polio] pabaigai. Tačiau kad ir koks trumpaamžis galėjo būti šis tikėjimas *dynamis* (vadinasi, ir politika) – jis jau ir buvo pasibaigęs, kai buvo formuluojamos pirmosios politinės filosofijos, – vien jo egzistavimo pakako iškelti veiksmą į aukščiausią *vita activa* hierarchijos rangą ir išskirti kalbą kaip lemiamą žmogaus ir gyvūno gyvenimus skiriantį bruožą, o abu šie dalykai suteikė politikai orumo, kuris ir šiandien dar nėra visiškai išnykęs.

Iš Periklio formuluočių stulbinamai aišku – ir, beje, ne mažiau akivaizdu iš Homero poemų, – kad giliausia atliekamo poelgio ir sakomo

[32] Anksčiau minėtoje Laidotuvių kalbos pastraipoje (išnaša 27) Periklis sąmoningai polio *dynamis* priešina poetų meistriškumui.

žodžio prasmė nepriklauso nuo pergalės ir pralaimėjimo ir jai neturi daryti įtakos joks galutinis rezultatas, geresni ar blogesni jų padariniai. Kitaip negu žmogaus elgesį – jį graikai, kaip ir visos civilizuotos tautos, vertino remdamiesi „moraliniais standartais", būtent atsižvelgdami, viena vertus, į motyvus bei ketinimus ir, kita vertus, į tikslus bei padarinius, – veiksmą galima vertinti tik taikant didybės kriterijų, nes jo prigimtis – išsiveržti iš to, kas visuotinai priimta, ir siekti to, kas nepaprasta, kai praranda reikšmę viskas, kas teisinga įprastame ir kasdieniame gyvenime, nes viskas, kas egzistuoja, yra unikalu ir *sui generis*[33]. Tukididas, arba Periklis, puikiausiai žinojo, kad jis išsižadėjo normalių kasdienio elgesio matų, kai suprato, jog Atėnų šlovę lemia tai, kad jie „visur paliko savo rūstybės ir prielankumo amžinų paminklų [*mnēmeia aidia*]". Politikos menas moko žmones iškelti tai, kas didu ir spindi, Demokrito žodžiais kalbant, *ta megala kai lampra*: kol egzistuoja polis, įkvepiantis žmones turėti drąsos tam, kas nepaprasta, visi dalykai saugūs, jeigu jis žlunga, prarandama viskas[34]. Motyvai ir tikslai, kad ir kokie tyri arba milžiniški, niekada nebūna unikalūs; panašiai kaip psichologinės savybės, jie tipiški, būdingi įvairių tipų asmenims. Todėl didybę, arba specifinę kiekvieno poelgio prasmę, gali įkūnyti tik pats poelgis, o ne jo motyvacija ar jo sėkmė.

Kaip tik šį gyvo poelgio ir sakomo žodžio, kaip didžiausių galimų žmogaus laimėjimų, pabrėžimą teoriškai atspindėjo Aristotelio *energeia* („aktualybės") sąvoka, kuria jis žymėjo visokią veiklą, neturinčią tikslo (*ateleis*) ir nepaliekančią kūrinio (nėra *par' autas erga*), bet visą savo prasmę įgyjančią iš paties poelgio[35]. Kaip tik iš šios visiškos aktualybės patirties kyla pradinė paradoksalios [sąvokos] „tikslas savaime" reikšmė; juk šiais veiksmo ir kalbos[36] atvejais tikslo (*telos*) nesiekiama, jis glūdi pačioje veikloje, todėl ši tampa *entelecheia*, o kūrinys nėra tai, kas

[33] Priežastis, kodėl Aristoteliui jo *Poetikoje* atrodo, kad didybė (*megethos*) yra draminės fabulos prielaida, yra ta, jog drama mėgdžioja veikimą, o veikimas vertinamas didybe, savo skirtingumu nuo to, kas įprasta (1450b 25). Beje, tas pat pasakytina apie grožį, kuris glūdi didybėje ir *taxis*, dalių sujungime (1450b 34 ff.).

[34] Žr. Demokrito fragmentą B157: Diels, *op. cit.*

[35] Dėl *energeia* sąvokos žr. *Nikomacho etika*, 1094a 1–5; *Fizika*, 201b 31; *Apie sielą*, 417a 16; 431a 6. Dažniausiai pateikiami žiūrėjimo ir grojimo fleita pavyzdžiai.

[36] Mūsų kontekste nesvarbu, kad Aristotelis didžiausią „aktualybės" galimybę įžvelgia ne veiksme ir kalboje, bet kontempliacijoje ir mąstyme, *theōria* ir *nous*.

atsiranda iš proceso ir jį užbaigia, jis glūdi jame; poelgis yra kūrinys, yra *energeia*[37]. Savo politinėje filosofijoje Aristotelis vis dėlto gerai suvokia, kas pastatyta ant kortos politikoje, būtent ne mažiau, negu *ergon tou anthrōpou*[38] („žmogaus kūrinys" *qua* žmogaus), o šį „kūrinį" jis apibrėžė kaip „gerą gyvenimą" (*eu zēn*) aiškiai turėdamas omenyje, kad čia „kūrinys" nėra kūrimo produktas, bet egzistuoja tik kaip gryna aktualybė. Šiam specifiškai žmogiškam laimėjimui apskritai nepritaikoma priemonių ir tikslų kategorija; „žmogaus kūrinys" nėra tikslas, nes jo įgyvendinimo priemonės – dorybės arba *aretai* – nėra savybės, kurios gali būti aktualizuotos arba ne, o pačios yra „aktualybės". Kitais žodžiais sakant, tikslo įgyvendinimo priemonės jau būtų tikslas, ir atvirkščiai – negalima šio „tikslo" laikyti priemone siekti kokio nors kito tikslo, nes nėra aukštesnio siekinio negu pati ši aktualybė.

Tarsi girdėdami silpną ikifilosofinės graikų patirties, kai veiksmas ir kalba buvo grynos aktualybės, aidą, politinėje filosofijoje nuo Demokrito ir Platono ne kartą skaitome, jog politika yra *technē*, ji yra vienas iš menų ir gali būti lyginama su tokiomis veiklomis kaip gydymas ar laivininkystė, juk čia, kaip ir šokėjui ar aktoriui atliekant vaidmenį, „produktas" sutampa su pačiu atlikimo aktu. Bet mes galime įvertinti, kas atsitiko veiksmui ir kalbai, kurie egzistuoja tik veikiant ir kalbant ir todėl yra aukščiausios veiklos politinėje srityje, kai girdime, ką apie jas sakė naujųjų amžių visuomenė, kuri ankstyvaisiais savo raidos tarpsniais buvo savitai ir be kompromisų nuosekli. Juk šį nepaprastai svarbų veiksmo ir kalbos nuvertinimą numato Adamas Smithas, prilygindamas visus užsiėmimus, iš esmės grindžiamus atlikimu, tokius kaip kariškių, „kunigų, teisininkų, gydytojų ir operos dainininkų" profesijos, „tarnų paslaugoms", žemiausiam ir neproduktyviausiam „darbui"[39]. Juk kaip tik šios profesijos – gydymas, grojimas fleita, aktorystė – antikos mąstymui buvo aukščiausios ir kilniausios žmogaus veiklos pavyzdžiai.

[37] Dvi aristoteliškos sąvokos *energeia* ir *entelecheia* glaudžiai susijusios tarpusavy (*energeia... synteinei pros tēn entelecheian*): visiška aktualybė (*energeia*) nedaro įtakos ir nesukuria nieko anapus savęs pačios, o visiška tikrovė (*entelecheia*) neturi jokio kito tikslo anapus savęs (žr. *Metafizika*, 1050a 22–35).

[38] *Nikomacho etika*, 1097b 22.

[39] *Wealth of Nations* (Everyman's ed.), II, 295.

29. *Homo faber* ir pasirodymo erdvė

Antikinio politikos vertinimo ištakos yra įsitikinimas, kad žmogus *qua* žmogus, kiekvienas unikaliai savitas individas pasirodo ir įtvirtina save kalbėdamas ir veikdamas ir kad šios veiklos, nors bergždžios medžiaginiu požiūriu, turi savaiminę ilgalaikę vertę, nes jos sukuria prisiminimą apie save[40]. Todėl viešoji sritis, pasaulio erdvė, kurios žmonėms reikia norint apskritai pasirodyti, yra specifiškesnis „žmogaus kūrinys" negu jo rankų dirbinys arba jo kūno darbas.

Įsitikinimas, kad kilniausia, ką gali pasiekti žmogus, yra jo paties pasirodymas ir savęs aktualizavimas, jokiu būdu nėra savaime suprantamas. Jam prieštarauja *homo faber* įsitikinimas, kad žmogaus gaminiai gali būti kažkas daugiau, o ne tik ilgaamžiškesni, negu jis pats, taip pat ir *animal laborans* tvirtas tikėjimas, kad gyvenimas yra aukščiausias gėris. Todėl, griežtai kalbant, abu jie yra nepolitiški ir bus linkę smerkti veiksmą ir kalbą kaip tuštybę, tuščią pomėgį kištis į kitų reikalus bei tuščią šnekėjimą, ir apskritai viešąją veiklą vertins pagal jos naudingumą tariamai aukštesniems tikslams – padaryti *homo faber* pasaulį naudingesnį ir gražesnį, o *animal laborans* gyvenimą – lengvesnį ir ilgesnį. Tačiau tai nereiškia, kad jie laisvi apskritai atsisakyti viešosios srities, juk neturint erdvės pasirodyti ir nepasitikint veiksmu ir kalba kaip buvimo kartu būdais, negalima neabejojamai įtvirtinti nei savojo *aš*, savo tapatumo tikrumo, nei supančio pasaulio tikrumo. Žmogiškasis tikrumo jausmas reikalauja, kad žmonės aktualizuotų jiems tiesiog duotą buvimą, ir ne tam, kad jį pakeistų, o kad išskleistų ir pašauktų visavertiškai egzistuoti tai, ką kitu atveju jie vis tiek turėtų pasyviai patirti[41]. Šis aktualizavimas glūdi ir įvyksta tik tose veiklose, kurios egzistuoja tik būdamos įgyvendinamos.

Vienintelė pasaulio savybė, kuria matuojamas jo tikrumas, yra tai, kad jis – visų mūsų, o sveikas protas užima tokią aukštą vietą politinių savybių hierarchijoje todėl, kad jis yra vienintelė juslė, paverčianti ben-

[40] Tai yra lemtingiausias graikiškos, nors galbūt ne romėniškos, „dorybės" sąvokos bruožas: ten, kur yra *aretē*, užmarštis negalima (plg. Aristotelis, *Nikomacho etika*, 1100b 12–17).

[41] Tokia yra kaip šio skyriaus epigrafas pateikiamos Dante's citatos paskutiniojo sakinio prasmė; nors originalus lotyniškas sakinys gana aiškus ir paprastas, jis neišverčiamas (*De monarchia*, I, 13).

dra tikrove mūsų penkias visiškai individualias jusles ir visiškai savitus jomis gaunamus duomenis. Žinome, kad kaip tik dėl šio sveiko proto kitos mūsų juslinės percepcijos atskleidžia tikrovę ir nėra jaučiamos vien kaip mūsų nervų sudirginimai arba kaip mūsų kūnų pasipriešinimo pojūčiai. Todėl ryškus sveiko proto silpnėjimas kurioje nors bendruomenėje ir ryškus prietaringumo ir lengvatikystės stiprėjimas yra beveik tikri susvetimėjimo pasauliui ženklai.

Žinoma, šis susvetimėjimas – pasirodymo erdvės atrofija ir sveiko proto nykimas – būna daug ryškesnis darbininkų visuomenėje negu gamintojų visuomenėje. Izoliuotas *homo faber* būna ne tik netrikdomas kitų, bet taip pat jiems nematomas, negirdimas ir negauna iš jų patvirtinimo, bet jis yra kartu ne tik su jo kuriamais gaminiais, bet ir su daiktų pasauliu, kurį jis šiais gaminiais papildys; šitaip, nors ir netiesiogiai, jis vis dar kartu su kitais, kurie sukūrė pasaulį, taip pat yra daiktų gamintojai. Jau minėjome mainų rinką, kurioje amatininkai susitinka su sau lygiais ir kuri jiems reprezentuoja bendrą viešąją sritį tiek, kiek kiekvienas iš jų kuo nors ją papildė. Tačiau nors viešoji sritis kaip mainų rinka labiausiai susijusi su gaminimo veikla, patys mainai jau priklauso veiksmo sričiai ir jokiu būdu nėra vien gamybos pratęsimas, net dar mažiau jie susiję su automatiškais [darbo] procesais, kadangi maisto ir kitų vartojimo reikmenų pirkimas visada būna atsitiktinis darbo požiūriu. Marxo teiginys, kad ekonominiai dėsniai panašūs į gamtos dėsnius, kad jie nesukurti žmonių, siekiančių reguliuoti laisvus mainų aktus, bet yra nulemti bendrųjų visuomeninės gamybos sąlygų, teisingas tik dirbančios visuomenės atžvilgiu, mat čia visa veikla prilyginama žmogaus kūno ir gamtos metabolizmui ir nėra mainų, o tik vartojama.

Tačiau mainų rinkoje susitinkantys žmonės pirmiausia yra ne asmenys, bet produktų gamintojai, jie niekada neparodo savęs, neparodo net savo įgūdžių ir savybių, kaip kad rodydavo viduramžiais „parodomojoje gamyboje“, o rodo tik savo produktus. Akstinas, traukiantis gamintoją į viešą turgavietę, yra produktų poreikis, bet ne žmonių ilgesys, o galia, neleidžianti suirti šiai rinkai ir palaikanti jos buvimą, nėra [valdžios] potencialas, atsirandantis, kai žmonės kartu veikia ir kalbasi, bet ji yra sujungta „mainų galia“ (Adamas Smithas), kurią kiekvienas dalyvis įgijo būdamas izoliuotas. Kaip tik šią ryšių su kitais stoką ir šį rūpinimąsi pirmiausia prekių mainais Marxas smerkė kaip komercinės vi-

suomenės dehumanizavimą ir susvetimėjimą sau. Ši visuomenė iš tiesų nužmogina žmones *qua* žmones ir, stulbinamai apversdama senovinį privatumo ir viešumo santykį, reikalauja, kad žmonės parodytų save tik privačiai savo šeimose arba intymioje draugų aplinkoje.

Žmogaus asmens žlugdymą, būdingą gamintojų bendruomenei ir net dar labiau – komercinei visuomenei, galbūt geriausiai iliustruoja genijaus fenomenas. Nuo Renesanso iki devynioliktojo šimtmečio pabaigos naujieji amžiai jį laikė savo aukščiausiu idealu. (Kūrybingas genijus kaip esmingiausia žmogaus didybės išraiška buvo visiškai nežinomas antikai arba viduramžiams.) Tik prasidėjus mūsų šimtmečiui, didieji menininkai stulbinamai sutartinai protestavo prieš tai, kad būtų vadinami „genijais", ir pabrėžė meistriškumą, kompetenciją ir glaudžius ryšius tarp meno ir amato. Žinoma, šis protestas iš dalies buvo tik reakcija į genijaus sąvokos suvulgarinimą ir sukomercinimą, bet jį taip pat lėmė vėlesnis dirbančiosios visuomenės atsiradimas – jai produktyvumas arba kūrybingumas nėra idealas ir jai svetimos visos patirtys, iš kurių gali kilti pati didybės sąvoka. Mūsų kontekste svarbu tai, kad genijaus kūriniui, kiek jis skiriasi nuo amatininko gaminio, atrodo, būdingi tie savitumo ir unikalumo elementai, kurie tiesiogiai išreiškiami tik veikiant ir kalbant. Naujųjų amžių manija dėl unikalaus kiekvieno menininko braižo, jų neturintis precedento jautrumas stiliui rodo domėjimąsi tais bruožais, dėl kurių menininkas transcenduoja savo įgūdžius ir meistriškumą, panašiai, kaip kiekvieno asmens unikalumas transcenduoja jo savybių sumą. Dėl šio transcendavimo, kuris iš tiesų skiria didį meno kūrinį nuo visų kitų žmogaus rankų gaminių, atrodė, jog kūrybingo genijaus fenomenas labiausiai pateisina *homo faber* įsitikinimą, kad žmogaus produktai gali būti iš esmės didingesni negu jis pats.

Tačiau didi pagarba, kurią naujieji amžiai taip noriai rodė genijui, dažnai beveik stabmeldiška, vargu ar galėjo pakeisti elementarų faktą, kad pats asmuo negali sudaiktinti to, kas jis yra, esmės. Kada ši esmė pasirodo „objektyviai" – kaip meno kūrinio stilius arba kaip paprasta rašysena, – ji atskleidžia asmens tapatumą ir todėl padeda nustatyti autorystę, bet pati lieka nebyli ir mums išslysta, jeigu mėginame ją interpretuoti kaip gyvo asmens atspindį. Kitais žodžiais sakant, genijaus garbinimas slepia tą patį žmogaus asmens degradavimą, kaip tai daro ir kiti komercinėje visuomenėje vyraujantys principai.

Būtinas žmogaus išdidumo elementas yra tikėjimas, kad tai, kas yra asmuo, savo didybe ir svarba pranoksta viską, ką jis gali padaryti ir pagaminti. „Tegul gydytojai, konditeriai ir didelių namų tarnai bus vertinami pagal tai, ką jie padarė ir net ką ketino padaryti; didieji žmonės vertinami pagal tai, kas jie yra."[42] Tik prastuoliai gali smukti tiek, kad savo išdidumą kildintų iš to, ką padarė; šitaip smukę, jie taps savo gebėjimų „vergais ir kaliniais" ir supras, jeigu jie dar bus išlaikę šiek tiek daugiau negu gryną kvailą tuštybę, kad būti savo paties vergu ir kaliniu ne mažiau gėdinga ir galbūt net gėdingiau, negu būti kieno nors kito vergu. Kūrybingam genijui ne šlovę teikia, bet keblumų kelia tai, kad šiuo atveju žmogaus pranašumas prieš jo kūrinį išties atrodo apverstas, tad jis, gyvas kūrėjas, pasijunta konkuruojąs su savo kūriniais, kuriuos jis pergyvena, nors galiausiai jie gali pergyventi jį patį. Visus tikrai didelius talentus gelbstinti malonė yra ta, kad nešantys savo naštą asmenys būna pranašesni už tai, ką padarė, bent jau kol gyvas kūrybingumo šaltinis; juk iš tiesų šis šaltinis trykšta iš to, *kas* jie yra, ir būna anapus realaus kūrybos proceso, be to, jis yra nepriklausomas nuo to, *ką* jie gali sukurti. Kad genijaus padėtis vis dėlto tikrai kebli, visiškai akivaizdžiai atskleidžia *literati* atvejis, kai apverstas žmogaus ir jo produkto santykis iš tiesų tampa tikrove; ypač liaudį piktina ir, beje, jos neapykantą jiems net labiau negu netikras intelektinis jų pranašumas kursto tai, kad net blogiausias jų produktas, ko gero, bus geresnis už juos pačius. „Intelektualo" skiriamasis požymis yra tai, kad jo visiškai netrikdo „baisus pažeminimas", kurio sąlygomis triūsia tikras menininkas arba rašytojas. Šis pažeminimas – „jausmas, kad tampi savo kūrinio sūnumi" ir esi pasmerktas šiame kūrinyje matyti save „kaip veidrodyje, ribotą, tokį ir tokį"[43].

[42] Čia cituojamas Isak Dinesen puikus apsakymas „The Dreamers", *Seven Gothic Tales* (Modern Library ed.), ypač žr. p. 340 ff.

[43] Visas Paulio Valery aforizmo tekstas, kuris čia cituojamas, skamba taip: „*Créateur créé.* Qui vient d'achever un long ouvrage le voit former enfin un être qu'il n'avait pas voulu, qu'il n'a pas conçu, précisément puisqu'il l'a enfanté, et ressent cette terrible humiliation de se sentir devenir le fils de son œuvre, de lui emprunter des traits irrécusables, une ressemblance, des manies, une borne, un miroir; et ce qu'il a de pire dans un miroir, s'y voir limité, tel et tel" (*Tel quel*, II, 149).

30. Darbininkų sąjūdis

Kuriančioji veikla – išankstinė jos sąlyga yra izoliuotis nuo kitų, – nors ir negali sukurti autonomiškos viešosios srities, kurioje žmonės galėtų pasirodyti *qua* žmonės, vis dėlto daugeriopai susijusi su pasirodymo erdve, bent jau ji išlieka susijusi su apčiuopiamu jos sukurtų daiktų pasauliu. Todėl gaminimas gali būti nepolitinis gyvenimo būdas, bet jis tikrai nėra antipolitinis. Tačiau kaip tik toks yra darbas, veikla, kai žmogus nėra kartu nei su pasauliu, nei su kitais žmonėmis, o vienišas su savo kūnu, pavaldžiu grynai būtinybei palaikyti savo gyvastį[44]. Žinoma, dirbantis žmogus taip pat gyvena šalia kitų ir kartu su jais, bet šis buvimas kartu neturi jokių tikros įvairovės požymių. Čia nėra tikslingai derinami įvairūs įgūdžiai ir profesijos, kaip kad gaminant (o ką jau kalbėti apie santykius tarp unikalių asmenų), bet dauginami rūšies egzemplioriai, kurie visi iš esmės panašūs, nes jie yra tokie, kokie yra tik kaip gyvi organizmai.

Išties darbo prigimčiai būdinga suburti žmones kartu kaip darbininkų brigadą, kurioje bet koks skaičius individų „dirba kartu tarsi jie būtų vienas individas"[45] ir šia prasme vieningumas gali tapti būdingas darbui net labiau, negu bet kuriai kitai veiklai[46]. Bet šis „kolektyvinis darbo

[44] Dirbančiojo *qua* dirbančiojo vienišumas paprastai nutylimas literatūroje, skirtoje darbo temai, nes socialinės sąlygos ir darbo organizacija reikalauja, kad bet kurią konkrečią užduotį darytų daug dirbančiųjų vienu metu ir būtų sugriauti visi izoliacijos sukurti barjerai. Tačiau M. Halbwachsas (*La classe ouvrière et les niveaux de vie,* 1913) žino apie šį reiškinį: „L'ouvrier est celui qui dans et par son travail ne se trouve en rapport qu'avec de la matière, et non avec des hommes", ir šią neišvengiamą kontakto stoką laiko priežastimi, dėl kurios tiek daug šimtmečių ši visa klasė buvo išstumta už visuomenės (p. 118).

[45] Viktoras von Weizsäckeris, vokiečių psichiatras, šitaip aprašo dirbančiųjų ryšį jiems dirbant: „Es ist zunächst bemerkenswert, dass die zwei Arbeiter sich zusammen verhalten, als ob sie einer wären. ... Wir haben hier einen Fall von Kollektivbildung vor uns, der in der annähernden Identität oder Einswerdung der zwei Individuen besteht. Man kann auch sagen, dass zwei Personen durch Verschmelzung eine einzige dritte geworden seien; aber die Regeln, nach der diese dritte arbeitet, unterscheiden sich in nichts von der Arbeit einer einzigen Person" („Zum Begriff der Arbeit", *Festschrift für Alfred Weber,* 1948, S. 739–740).

[46] Atrodo, dėl šios priežasties etimologiškai „Arbeit und Gemeinschaft für den Menschen älterer geschichtlicher Stufen grosse Inhaltsflächen gemeinsam [haben]" (apie darbo ir bendruomenės ryšį žr. Jost Trier, „Arbeit und Gemeinschaft", *Studium Generale*, Bd. III, N 11, lapkritis, 1950).

pobūdis"[47] toli gražu nelaiduoja apčiuopiamo, atpažįstamo kiekvieno darbininkų brigados nario realumo. Priešingai, reikia, kad būtų iš tikrųjų visiškai prarandamas individualumo ir tapatumo suvokimas; kaip tik dėl šios priežasties visos „vertybės", kylančios iš darbo ir pranokstančios jo akivaizdžią funkciją gyvenimo procese, yra visiškai „socialinės" ir iš esmės nesiskiria nuo papildomo malonumo, gaunamo valgant ir geriant draugijoje. Draugingumas, kylantis iš tų veiklų, kurios randasi dėl žmogaus kūno ir gamtos metabolizmo, remiasi ne lygybe, bet vienodumu, ir šiuo atžvilgiu visiškai teisinga, kad „iš prigimties savo genijumi ir polinkiu filosofas nė per pusę tiek nesiskiria nuo gatvės nešiko, kiek mastifas skiriasi nuo kurto". Ši Adamo Smitho pastaba, kurią taip susižavėjęs citavo Marxas[48], iš tiesų daug geriau tinka vartotojų visuomenei negu žmonių sambūriui mainų rinkoje, kuri išryškina gamintojų įgūdžius ir savybes ir šitaip visada duoda tam tikrą pagrindą atsiskleisti skirtingumui.

Vienodumas, vyraujantis darbu bei vartojimu besiremiančioje visuomenėje ir pasireiškiantis konformizmu, glaudžiai susijęs su kūnišku bendro darbo patyrimu, kai biologinis darbo ritmas taip suvie-

[47] Žr. R. P. Genelli („Facteur humain ou facteur social du travail", *Revue française du travail*, Vol. VII, Nos. 1-3, sausis–kovas, 1952). Jis mano, kad reikia rasti „naują darbininkų problemos sprendimą", kuriuo būtų atsižvelgta į „kolektyvinį darbo pobūdį" ir todėl būtų turimas omenyje ne individualus darbininkas, bet grupės narys. Šis „naujas" sprendimas, žinoma, vyrauja šiuolaikinėje visuomenėje.

[48] Adam Smith, *op. cit.*, I, 15, ir Marx, *Das Elend der Philosophie* (Stuttgart, 1885), S. 125: Adamas Smithas „hat sehr wohl gesehen, dass 'in Wirklichkeit die Verschiedenheit der natürlichen Anlagen zwischen den Individuen weit geringer ist als wir glauben.'...Ursprünglich unterscheidet sich ein Lastträger weniger von einem Philosophen als ein Kettenhund von einem Windhund. Es ist die Arbeitsteilung, welche einen Abgrund zwischen beiden aufgetan hat". Marxas vartoja terminą „darbo pasidalijimas" neskirdamas profesinės specializacijos ir paties darbo proceso padalijimo, bet turi galvoje, žinoma, pirmąją. Profesinė specializacija iš tikrųjų yra skirtumo forma, o amatininkas arba profesionalus darbuotojas, net jeigu jiems padeda kiti, iš esmės dirba būdami izoliuoti. Jis sutinka kitus *qua* profesionalas tik kai pradedama keistis gaminiais. Esant tikrajam darbo pasidalijimui, darbininkas nieko negali atlikti būdamas izoliuotas; jo pastangos yra tik dalis ir funkcija pastangų visų darbininkų, tarp kurių paskirstyta užduotis. Bet tie kiti darbininkai *qua* darbininkai nuo jo nesiskiria, jie yra tokie patys. Taigi tarp gatvės nešiko ir filosofo „prarają atvėrė" ne palyginti neseniai atsiradęs darbo pasidalijimas, bet ilgaamžė profesinė specializacija.

nija dirbančiųjų grupę, kad kiekvienas gali jaustis nebesąs individas, o susiliejęs su visais kitais. Žinoma, dėl to palengvėja darbo triūsas ir vargas maždaug taip pat, kaip dėl žygiavimo kartu tampa lengviau eiti kiekvienam kareiviui. Todėl visiškai teisinga, kad *animal laborans* „darbo prasmė ir vertė visiškai priklauso nuo socialinių sąlygų", tai yra nuo to, kiek darbo ir vartojimo procesui leidžiama vykti sklandžiai ir lengvai, nepriklausomai nuo „tikrųjų profesinių nuostatų"[49]; keblu tik dėl to, kad geriausios „socialinės sąlygos" yra tos, kuriomis galima prarasti savo tapatumą. Šis daugelio susiliejimas į vieną iš esmės yra antipolitinis; tai kaip tik yra priešybė vienybės, vyraujančios politinėse arba komercinėse bendruomenėse, kurios (pasitelkime Aristotelio pavyzdį) yra ne dviejų gydytojų bendrija (*koinōnia*), bet gydytojo ir valstiečio, „o apskritai žmonių, kurie skirtingi ir nelygūs"[50] bendrijos.

Viešajai sričiai būdinga lygybė neišvengiamai yra lygybė nelygiųjų, kuriuos reikia „sulyginti" tam tikrais atžvilgiais ir konkrečiais tikslais. Pats savaime sulyginantis veiksnys kyla ne iš žmogaus „prigimties", bet iš išorės, kaip kad pinigai (tęsiant Aristotelio pavyzdį) reikalingi kaip išorinis veiksnys, sulyginantis nelygias gydytojo ir valstiečio veiklas. Todėl politinė lygybė yra tikra mūsų lygybės prieš mirtį priešingybė, nes pastaroji, kaip visų žmonių lemtis, kyla iš žmogaus būklės, arba priešingybė lygybės prieš Dievą, bent jau krikščioniškai interpretuojamos, kai mes susiduriame su žmogaus prigimtyje glūdinčio nuodėmingumo lygybe. Šiais atvejais nereikia jokio sulyginančio veiksnio, nes ir taip vyrauja vienodumas, tačiau tikrovėje šitoks vienodumas, gyvenimas ir mirtis, patiriami ne tik esant izoliuotam, bet ir esant visiškai vienišam, kai negalimas joks tikras bendravimas, o ką jau kalbėti apie bendriją ir bendruomenę. Pasaulio ir viešosios srities požiūriu gyvenimas, mirtis ir visa kita, kas liudija vienodumą, yra nepasaulinės, antipolitinės, tikrai transcendentinės patirtys.

Animal laborans nesugebėjimą išsiskirti, vadinasi, veikti ir kalbėti, atrodo, patvirtina tai, kad, nors ir stebina, nebuvo vergų rimtų

[49] Alain Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault* (1955), p. 177.
[50] *Nikomacho etika*, 1133a 16.

sukilimų senovės ir moderniaisiais laikais[51]. Tačiau ne mažiau stebina staigiai atsiradęs ir dažnai nepaprastai produktyvus vaidmuo, kurį darbininkų sąjūdžiai vaidino šiuolaikinėje politikoje. Nuo 1848 m. revoliucijų iki 1956 m. Vengrijos revoliucijos Europos darbininkų klasė, būdama vienintelė organizuota ir todėl vadovaujanti tautos dalis, parašė vieną iš šlovingiausių ir, matyt, vieną iš viltingiausių naujosios istorijos skyrių. Tačiau nors riba tarp politinių ir ekonominių reikalavimų, tarp politinių organizacijų ir profesinių sąjungų buvo gana smarkiai nutrinta, šių dalykų nedera painioti. Profesinės sąjungos, gynusios darbininkų klasės interesus ir už juos kovojusios, pasiekė, kad ši klasė galiausiai būtų įtraukta į šiuolaikinę visuomenę, o ypač, kad nepaprastai padidėtų jos ekonominis saugumas, socialinis prestižas ir politinė galia. Profesinės sąjungos niekada nebuvo revoliucinės ta prasme, kad trokštų pakeisti visuomenę kartu su ją reprezentuojančiomis politinėmis institucijomis, o darbininkų klasės politinės partijos daugiausia buvo interesų partijos, niekuo nesiskiriančios nuo partijų, atstovavusių kitoms socialinėms klasėms. Skirtumas išryškėdavo tik tais retais ir vis dėlto lemiamais momentais, kai, vykstant revoliucijai, staiga paaiškėdavo, kad, liovęsi vadovautis oficialiomis savo partijų programomis ir ideologijomis, šie žmonės turi savų idėjų apie demokratinio valdymo galimybes šiuolaikinėmis sąlygomis. Kitais žodžiais sakant, partijas skirianti linija yra ne ypatingi socialiniai ir ekonominiai reikalavimai, o tik siūloma nauja valdymo forma.

Šių laikų istorikas, tyrinėjantis totalitarinių sistemų, ypač Sovietų Sąjungoje, radimąsi, sunkiai pastebi kaip tik tai, kad lygiai kaip šiuolaikinėms masėms ir jų lyderiams pavyko, bent jau laikinai, sukurti totalitarizmą kaip autentišką, tegul ir viską griaunančią, naują valdymo formą, taip liaudies revoliucijos jau daugiau kaip šimtmetį mėgino įgyvendinti, tačiau visada nesėkmingai, kitą naują valdymo formą – liaudies tarybų sistemą, turėjusią pakeisti kontinentinę partijų sistemą, kuri, kyla

[51] Lemiamas dalykas tas, kad šiuolaikiniai maištai ir revoliucijos visada reikalaudavo laisvės ir teisingumo visiems, o antikoje „vergai niekada nereikalaudavo laisvės kaip neatimamos visų žmonių teisės ir niekada nebuvo mėginta sutelktomis pastangomis panaikinti pačios vergijos“ (W. L. Westermann, „Sklaverei“, in Pauly-Wissowa, *Suppl.*, VI, p. 981).

pagunda sakyti, buvo diskredituota dar neatsiradusi[52]. Dviejų darbininkų klasės raidos kelių – profsąjunginio sąjūdžio ir liaudies politinių siekių – istorinės lemtys labiau negalėjo išsiskirti: profesinės sąjungos, t. y. darbininkų klasė, kiek ji yra tik viena iš šiuolaikinės visuomenės klasių, ėjo nuo pergalės prie pergalės, o politinis darbininkų sąjūdis būdavo sutriuškinamas kiekvieną kartą, kai išdrįsdavo kelti savus reikalavimus, besiskiriančius nuo partijų programų ir ekonominių reformų. Jeigu Vengrijos revoliucijos tragedija nedavė nieko daugiau, o tik parodė pasauliui, kad, nepaisant visų pralaimėjimų ir visų nusivylimų, šis politinis *élan* dar nemirė, tai jos aukos nebuvo beprasmės.

Šis akivaizdžiai baisus prieštaravimas tarp istorinio fakto – politinio darbininkų klasės produktyvumo – ir nepaprastų faktų, atskleistų analizuojant darbo veiklą, ko gero, išnyks atidžiau patyrinėjus darbininkų sąjūdžio raidą ir esmę. Svarbiausias skirtumas tarp vergų darbo ir šiuolaikinio laisvo darbo ne tas, kad darbininkas turi asmeninę laisvę – judėjimo laisvę, ekonominės veiklos laisvę ir asmens neliečiamybę, – o tas, kad jis įleistas į politinę sritį ir visiškai išlaisvintas kaip pilietis. Darbininkų istorijos lemiamas lūžis įvyko panaikinus teisę balsuoti suteikiantį turto cenzą. Iki to laiko laisvo darbininko statusas buvo labai panašus į nuolatos gausėjusio išlaisvintų antikos vergų sluoksnio statusą. Šie žmonės buvo laisvi, jų statusas buvo panašus į nuolat gyvenančių svetimšalių statusą, bet jie nebuvo piliečiai. Priešingai negu antikos laikais, kai išlaisvintas vergas paprastai nebedirbdavo ir todėl vergija išlikdavo so-

[52] Svarbu turėti omenyje ryškų esmės ir atliekamos politinės funkcijos skirtumą tarp kontinentinės partijų sistemos ir britų bei amerikiečių sistemų. Lemtingas, nors mažai minėtas faktas plėtojantis Europos revoliucijoms buvo tai, kad jas aktyviai organizavusios partijos ir sąjūdžiai niekada nekėlė *tarybų* (sovietų, *Rate*, etc.) šūkio, jis visada išaugdavo iš spontaniškų maištų; pačių tarybų niekada teisingai nei suprato, nei jas itin sveikino įvairių sąjūdžių ideologai, norėdavę pasinaudoti revoliucija tam, kad primestų liaudžiai iš anksto sumanytą valdymo formą. Garsusis Kronštato maišto, kuris buvo vienas lemtingų Rusijos revoliucijos posūkių, šūkis buvo *tarybos be komunistų*, o tai anuo metu reiškė *tarybos be partijų*.

Teiginys, kad totalitariniai režimai mus stato akistaton su nauja valdymo forma, kiek išsamiau aiškinamas mano straipsnyje „Ideology and Terror: A Novel Form of Government“, *Review of Politics* (liepa, 1953). Išsamesnę Vengrijos revoliucijos ir tarybų sistemos analizę galima rasti naujame straipsnyje „Totalitarian Imperialism“, *Journal of Politics* (vasaris, 1958).

cialinė darbo sąlyga, kad ir kiek vergų būdavo išlaisvinama, naujaisiais amžiais darbo išlaisvinimu buvo siekiama išaukštinti pačią darbo veiklą, ir tai buvo pasiekta gerokai anksčiau, negu asmeniui buvo suteiktos asmeninės ir pilietinės teisės.

Tačiau vienas iš svarbių tikrojo dirbančiųjų išlaisvinimo šalutinių padarinių buvo tai, kad ištisas naujas gyventojų sluoksnis buvo lėčiau ar staigiau įleistas į viešąją sritį, t. y. *pasirodė* viešai[53], bet jis tuo pat metu nebuvo įleistas į visuomenę, nevaidino jokio vadovaujančio vaidmens svarbiausioje – ekonominėje – šios visuomenės veikloje ir todėl, kadangi nebuvo įtrauktas į socialinę sritį, jis buvo tarsi išstumtas iš viešumos. Galbūt niekas geriau neiliustruoja, koks lemtingas vien tik pasirodymo, išsiskyrimo ir buvimo pastebimam žmonių reikaluose vaidmuo, negu faktas, kad darbininkai, vos įžengę į istorijos sceną, jautė, jog būtina išsiskirti savo kostiumu, *sans-culotte* [„bekelnis"], iš kurio Prancūzijos revoliucijos metu jie net kildino savo vardą[54]. Su šiuo kostiumu jie tapo saviti, o dėl šio savitumo išsiskyrė iš visų kitų.

Pats darbininkų sąjūdžio patosas ankstyvaisiais sąjūdžio tarpsniais – toks jis vis dar yra visose šalyse, kur kapitalizmas ne visiškai susiformavo, pavyzdžiui, Rytų Europoje, bet taip pat Italijoje, Ispanijoje ir net

[53] Senekos papasakotas imperijos laikų Romos anekdotas gali pailiustruoti, kaip buvo manoma esant pavojinga vien pasirodyti viešai. Tuo metu senatui buvo pateiktas siūlymas vienodai rengti viešumon išeinančius vergus, kad būtų galima juos tučtuojau atskirti nuo laisvų piliečių. Pasiūlymas buvo atmestas kaip pernelyg pavojingas, kadangi vergai tokiu atveju sugebėtų atpažinti vienas kitą ir suvoktų savo potencialią jėgą. Žinoma, šiuolaikiniai aiškintojai buvo linkę daryti išvadą, kad tada vergų turėjo būti labai daug, tačiau ši išvada pasirodė esanti visiškai klaidinga. Sveikas politinis romėnų instinktas laikė pavojingu patį pasirodymą, ir nebuvo visai svarbu, kiek pasirodytų žmonių (žr. Westermann, *op. cit.*, p. 1000).

[54] A. Soboul („Problèmes de travail en l'an II", *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. LII, No.1, sausis–kovas, 1955) labai gerai aprašo, kaip darbininkai pirmą kartą pasirodė istorijos scenoje: „Les travailleurs ne sont pas désignés par leur fonction sociale, mais simplement par leur costume. Les ouvriers adoptèrent le pantalon boutonné à la veste, et ce costume devint une caractéristique du peuple: des sans-culottes...'en parlant des *sans-culottes*, déclare Petion à la Convention, le 10 avril 1793, on n'entend pas tous les citoyens, les nobles et les aristocrates exceptés, mais on entend des hommes qui n'ont pas, pour les distinguer de ceux qui ont'".

Prancūzijoje, – kildavo iš jo kovos su visa visuomene. Milžiniškas valdžios potencialas, kurį įgijo šie sąjūdžiai per palyginti trumpą laiką ir dažnai labai nepalankiomis aplinkybėmis, kilo iš to, kad, nepaisant visų šnekų ir teorijų, politinėje scenoje jie buvo vienintelė grupė, gynusi ne tik savo ekonominius interesus, bet ir kovojusi visavertę politinę kovą. Kitais žodžiais sakant, kai darbininkų sąjūdis pasirodė viešumos scenoje, jis buvo vienintelė organizacija, kurioje žmonės veikė ir kalbėjo *qua* žmonės, o ne *qua* visuomenės nariai.

Kalbant apie šį politinį ir revoliucinį darbininkų sąjūdžio, kuris, labai tikėtina, artėja prie pabaigos, vaidmenį, lemtingas dalykas yra tai, kad ekonominė jo narių veikla buvo šalutinė ir jis buvo patrauklus ne tik darbininkų klasės nariams. Kurį laiką beveik atrodė, kad sąjūdžiui turėtų pavykti sukurti, bent jau savo narių gretose, naują viešąją erdvę, kurioje galiotų nauji politiniai standartai, tačiau šių mėginimų šaltinis buvo ne darbas – ne pati darbinė veikla ir ne visada utopiškas maištas prieš gyvenimo būtinybę, – o tos neteisybės ir veidmainystės, kurios išnyko klasinei visuomenei pasidarius masių visuomene ir garantuotam metiniam atlyginimui pakeitus padienį arba savaitinį darbo užmokestį.

Šiandien darbininkai nebėra už visuomenės, jie yra jos nariai ir, kaip visi kiti, yra žmonės, turintys nuolatinį darbą. Darbininkų sąjūdžio politinė reikšmė dabar tokia pat kaip ir bet kurios kitos spaudimo grupės; praėjo laikas, kai jis beveik šimtmetį galėjo atstovauti visai liaudžiai – jei *le peuple* [„liaudis"] laikome tikru politiniu kūnu, besiskiriančiu tiek nuo gyventojų, tiek nuo visuomenės[55]. (Per Vengrijos revoliuciją darbininkai niekuo nesiskyrė nuo visų kitų žmonių; tai, kas nuo 1848 m. iki 1918 m. buvo beveik darbininkų klasės monopolis – parlamentinės sistemos, grindžiamos tarybomis, o ne partijomis samprata, – dabar tapo bendru visos liaudies reikalavimu.) Darbininkų sąjūdis, iš pradžių dviprasmiškas savo turiniu ir tikslais, iš karto prarado savo atstovaujamąjį, taigi ir politinį vaidmenį, kai tik darbininkų klasė pasidarė neatskiriama visuomenės dalimi – savarankiška socialine ir

[55] Iš pradžių terminas *le peuple*, paplitęs aštuonioliktojo šimtmečio pabaigoje, paprasčiausiai žymėjo neturtingus žmones. Kaip minėjome anksčiau, tokia visiškų skurdžių klasė buvo nežinoma iki naujųjų amžių.

ekonomine jėga, kaip pažangiausiose Vakarų pasaulio ekonomikose, arba ten, kur jai „pavyko“ paversti visus gyventojus darbininkiška visuomene, kaip Rusijoje, ir taip gali atsitikti kitur net ir netotalitarizmo sąlygomis. Tokiomis sąlygomis, kai naikinama net mainų rinka, viešosios srities nykimas, toks ryškus per visus naujuosius amžius, gali iš tikrųjų baigtis jos išnykimu.

31. Tradicinis veiksmo pakeitimas darymu

Naujieji amžiai, kuriems iš pradžių rūpėjo apčiuopiami gaminiai ir tikri pelnai ir kuriuos vėliau buvo apsėdusi sklandaus funkcionavimo ir socialumo manija, nebuvo pirmieji, konkrečiai smerkę veiksmo ir kalbos bei apskritai politikos tuštumą ir nenaudingumą[56]. Susierzinimas dėl to, kad veiksmas nepavyksta trimis atžvilgiais: jo rezultatas nenumatomas, procesas negrįžtamas, o jo autoriai anonimiški, yra beveik toks senas kaip rašytinė istorija. Ne tik veiksmo, bet ir minties žmonės visada buvo labai gundomi surasti veiksmo pakaitalą viliantis, kad žmogiškų reikalų sritis gali išvengti atsitiktinumo ir moralinio neatsakingumo, kurie randasi dėl veikėjų įvairovės. Nuostabus per visą mūsų rašytinę istoriją pasiūlytų sprendimų monotoniškumas liudija gaivališką veiksmo [srities] paprastumą. Apskritai šie sprendimai visada prilygsta prieglobsčio nuo veiksmo nelaimių ieškojimui veikloje, kurioje vienas žmogus, izoliuotas nuo visų kitų, nuo pradžios iki galo būna savo darbų šeimininkas. Šis mėginimas pakeisti veikimą darymu akivaizdus visuose „demokratiją“ kritikuojančiuose argumentuose, kurie taps argumentais griauti politikos pagrindus juo labiau, kuo jie bus nuoseklesni ir labiau pagrįsti.

Visas veikimo nelaimes sukelia žmonių įvairiopumas, esantis tos pasirodymo erdvės, kuri yra viešoji sritis, *sine qua non*. Tad mėginimas atsikratyti šios įvairovės visada prilygsta pačios viešosios srities panaikinimui. Akivaizdžiausias išsigelbėjimas nuo įvairiopumo keliamų pa-

[56] Klasikinis autorius šiuo klausimu tebėra Adamas Smithas, kurio požiūriu, vienintelė teisėta valdžios funkcija yra „ginti turtinguosius nuo vargšų, arba tuos, kurie turi kokią nors nuosavybę, – nuo tų, kurie nieko neturi“ (*op. cit.*, II, 198 ff.; citata: II, 203).

vojų yra įvairios monarchijos, arba vieno žmogaus valdymo, rūšys: nuo tiesioginės vieno prieš visus kitus nukreiptos tironijos iki geranoriško despotizmo bei tų demokratijos formų, kai daugelis sudaro kolektyvinį darinį, tad liaudis yra „daugelis viename“ ir pati tampa „monarche“[57]. Platono pasiūlytas sprendimas padaryti karaliumi filosofą, kurio „išmintis“ išspręstų veiksmo keliamas dilemas, tarsi šios būtų išsprendžiamos pažinimo problemos, yra tik viena – ir jokiu būdu ne mažiausiai tironiška – vieno žmogaus valdymo rūšis. Šios valdymo formos nėra priimtinos ne todėl, kad jos žiaurios – dažnai jos tokios nebūna, – o, ko gero, todėl, kad pernelyg veiksmingos. Išmanantys reikalą tironai gali tikrai būti „visais atžvilgiais malonūs ir švelnūs“ kaip Peisistratas, kurio valdymas net senovėje buvo lyginamas su „Krono aukso amžiumi“[58]; jų naudotos priemonės gali skambėti labai „netironiškai“ ir geranoriškai šiuolaikinio žmogaus ausims, ypač kai išgirstame, kad antikos laikais panaikinti vergiją mėgino – tegul ir nesėkmingai – vienintelis Periandras, Korinto tironas[59]. Bet visi jie išveja piliečius iš viešosios srities ir reikalauja rūpintis savo privačiais reikalais, o „viešaisiais reikalais turi rūpintis tik valdovas“[60]. Žinoma, taip buvo skatinamas privatus darbas ir

[57] Tai yra aristoteliškas tironijos, atrodančios kaip demokratija, aiškinimas (*Politika*, 1292a 16 ff.). Tačiau karaliavimas nepriklauso tironiškoms valdymo formoms, jo taip pat negalima apibrėžti kaip vieno žmogaus valdymo arba monarchijos. Nors sąvokos „tironija“ ir „monarchija“ galėjo būti vartojamos pakaitomis, žodžiai „tironas“ ir *basileus* („karalius“) vartojami kaip priešybės (žr., pavyzdžiui, Aristotelis, *Nikomacho etika*, 1160b 3; Platonas, *Valstybė*, 576d). Apskritai vieno žmogaus valdymas antikoje giriamas tik kalbant apie namų ūkio reikalus arba karą, ir paprastai garsioji *Iliados* eilutė *ouk agathon polykoiraniē; heis koiranos estō, heis basileus* – „daugelio valdymas nėra gerai; turi būti vienas šeimininkas, vienas karalius“ (II, 204) – paprastai cituojama kokiame nors kariniame arba „ekonominiame“ kontekste. (Aristotelis, taikantis Homero posakį savo *Metafizikoje*, 1076a 3 ff., politiniam bendruomenės gyvenimui, *politeuesthai*, yra išimtis. *Politikoje*, 1292a 13, kur jis vėl cituoja Homero eilutę, jis priešinasi tam, kad daugelis būtų valdovai „ne kiekvienas atskirai, bet visi kartu“, ir teigia, kad tai yra tik paslėpta vieno žmogaus valdymo, arba tironijos, forma. Ir atvirkščiai, daugelio valdymas, vėliau pavadintas *polyarkhia*, peikiamas tik tada, kai turima omenyje vadovavimo sumaištis kovos metu (žr., pavyzdžiui, Tukididas VI, 72; plg. Ksenofontas, *Anabasis*, VI, 1, 18).

[58] Aristotelis, *Atėnų konstitucija*, XVI, 2, 7.

[59] Žr. Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeshichte des Altertums* (1938), I, 258.

[60] Taip Aristotelis (*Atėnų konstitucija*, XV, 5) pasakoja apie Peisistratą.

darbštumas, bet piliečiai šią politiką galėjo laikyti tik mėginimu atimti iš jų laiką, kuris būtinas norint dalyvauti bendruose reikaluose. Reikia saugotis akivaizdžių trumpalaikių tironijos pranašumų – stabilumo, saugumo ir produktyvumo – jau vien todėl, kad jie grindžia kelią neišvengiamam valdžios praradimui, net jeigu iš tikrųjų negandos gali užklupti palyginti tolimoje ateityje.

Taip patrauklu pabėgti nuo žmonių reikalų trapumo į ramybės ir tvarkos patikimumą, kad didesniąją dalį politinės filosofijos nuo Platono galima lengvai interpretuoti kaip įvairius mėginimus apskritai teoriškai ir praktiškai panaikinti politiką. Visų tokių mėginimų skiriamasis ženklas yra valdymo sąvoka, t. y. samprata, kad žmonės gali teisiškai ir politiškai gyventi kartu tik tada, kai vieni turi teisę įsakinėti, o kiti priversti paklusti. Paplitusi samprata, randama jau Platono ir Aristotelio veikaluose, kad kiekviena politinė bendruomenė susideda iš valdančiųjų ir valdomųjų (šia prielaida savo ruožtu grindžiami paplitę valdymo formų apibrėžimai: vieno valdymas, arba monarchija, nedaugelio valdymas, arba oligarchija, daugelio valdymas, arba demokratija), veikiau pagrįsta nepasitikėjimu veiksmu, o ne panieka žmonėms, ir kilo, ko gero, iš nuoširdaus troškimo rasti veiksmo pakaitalą, o ne iš kokios nors neatsakingos ar tironiškos valios valdyti.

Teoriškai trumpiausia ir fundamentaliausia veiksmo pakeitimo valdymu versija randama *Politike*. Čia Platonas atskleidžia prarają tarp dviejų veiksmo būdų, *archein* ir *prattein* („pradėjimas“ ir „užbaigimas“), kurie, pasak graikų sampratos, buvo tarpusavy susiję. Platonas problemą suprato taip, jog reikia laiduoti, kad pradininkas išliktų visiškas to, ką pradėjo, šeimininkas, kuriam nereikėtų kitų pagalbos tai įgyvendinti. Veiksmo srityje šį izoliuotą viešpatavimą galima įgyvendinti tik tuo atveju, jeigu nebereikia kitų, savanoriškai prisidedančių prie sumanymo įgyvendinimo ir turinčių savų motyvų bei tikslų, o šie kiti naudojami įsakymams vykdyti ir, kita vertus, jeigu ėmęsis iniciatyvos pradininkas nesileidžia įtraukiamas į patį veiksmą. Šitaip pradėjimas (*archein*) ir veikimas (*prattein*) gali tapti dviem visiškai skirtingomis veiklomis, o pradininkas – valdovu (*archōn* dviem žodžio prasmėmis), kuriam „iš viso nereikia veikti, bet jis valdo (*archein*) tuos, kurie sugeba vykdyti“. Šiomis aplinkybėmis politikos esmė yra „žinoti, kaip pradėti ir valdyti rimčiausius dalykus atsižvelgiant, kada tam tinkamas, o kada netinka-

mas laikas"; pats veiksmas visiškai pašalinamas ir tampa vien „įsakymų vykdymu"[61]. Platonas, užuot senoviškai skaidęs veiksmą į pradėjimą ir užbaigimą, pirmasis suskirstė žmones į tuos, kurie žino ir nedaro, ir tuos, kurie daro ir nežino, tad žinojimas, ką daryti, ir to darymas pradėjo vaidinti du visiškai skirtingus vaidmenis.

Kadangi pats Platonas tučtuojau sutapatino skiriamąją liniją tarp minties ir veiksmo su praraja, skiriančia valdovus nuo jų valdinių, akivaizdu, kad patirtys, kuriomis remiasi platoniškasis skirstymas, yra namų ūkio patirtys, kur nieko niekada nebūtų padaroma, jeigu šeimininkas nežinotų, ką daryti, ir neįsakinėtų vergams, kurie vykdytų įsakymus nežinodami. Čia iš tiesų žinantis neturi daryti, o darantis neturi mąstyti arba žinoti. Platonas vis dėlto aiškiai suprato, kad siūlo revoliucingai transformuoti polį – jam valdyti taikyti tuo metu paplitusius gerai tvarkomo ūkio principus[62]. (Įprasta klaidingai aiškinti, neva Platonas norėjo panaikinti šeimą ir namų ūkį, priešingai, jis norėjo taip išplėsti šią gyvenimo sritį, kad visi piliečiai taptų viena šeima. Kitais žodžiais sakant, jis norėjo panaikinti namų ūkio privatumą ir kaip tik todėl patarė panaikinti privačią nuosavybę ir individualias santuokas[63].) Graikų supratimu, santykis tarp valdymo ir buvimo valdomam, tarp įsakinėjimo ir paklusimo iš esmės sutapo su šeimininko ir vergų santykiu ir todėl žlugdė bet kokią galimybę veikti. Todėl Platono teiginys, kad elgesio viešuosiuose reikaluose taisykles reikia perimti iš šeimininko-vergo santykio gerai tvarkomame namų ūkyje, iš tikrųjų reiškė, kad veiksmas neturi vaidinti jokio vaidmens žmonių reikaluose.

Akivaizdu, kad Platono schema suteikia daug daugiau galimybių įtvirtinti pastovią žmonių reikalų tvarką, negu tirono pastangos pašalinti visus, išskyrus jį patį, iš viešosios srities. Nors visiems piliečiams

[61] *Politikas*, 305.

[62] Lemtingas *Politiko* teiginys tas, kad nėra skirtumo tarp didelio namų ūkio ir polio (žr. 259), tad tas pats mokslas turėtų nagrinėti politinius ir „ekonominius", arba namų ūkio, klausimus.

[63] Tai ypač akivaizdu tose *Valstybės* penktosios knygos pastraipose, kur Platonas aprašo, kaip baimė užpulti savo sūnų, brolį arba tėvą laiduotų visuotinę taiką šioje utopinėje valstybėje. Kadangi moterys būtų bendros, niekas nežinotų, kas yra jo kraujo giminės (žr. ypač 463c ir 465b).

būtų paliktas tam tikras vaidmuo tvarkant viešuosius reikalus, jie iš tikrųjų „veiktų“ kaip vienas žmogus ir vidiniai nesutarimai nebūtų net galimi, o ką jau kalbėti apie frakcinius kivirčus: valdant „daugelis visais atžvilgiais tampa viena“, skiriasi tik kūnų išvaizda[64]. Istoriškai valdymo sąvoka, nors ir kilusi iš namų ūkio ir šeimos srities, svarbiausią vaidmenį suvaidino tvarkant viešuosius reikalus ir mums visada susijusi su politika. Todėl neturėtume išleisti iš akių fakto, kad Platonui ji buvo daug bendresnio pobūdžio kategorija. Jis laikė ją svarbiausia priemone, leidžiančia visais atžvilgiais tvarkyti ir vertinti žmonių reikalus. Tai akivaizdu ne tik iš to, kad jis pabrėžia, jog miestą-valstybę reikia laikyti „dideliu žmogumi“, ir konstruoja sielos tvarką, kuri iš tikrųjų atitinka viešąją jo utopinės valstybės tvarką, tai dar aiškiau matyti iš to, kaip stulbinamai nuosekliai jis pritaikė viešpatavimo principą pačiam žmogaus elgesiui su savimi. Aukščiausias tinkamumo valdyti kitus kriterijus Platonui ir visai aristokratinei Vakarų tradicijai yra sugebėjimas valdyti save. Lygiai kaip filosofas-karalius įsakinėja miestui, siela įsakinėja kūnui, o protas įsakinėja aistroms. Pačiam Platonui šis tironijos visame, kas susiję su žmogumi, teisėtumas, žmogaus elgesys su savimi, kaip ir elgesys su kitais, vis dar tvirtai įsišaknijęs dviprasmiškoje žodžio *archein* reikšmėje – šis žodis reiškia tiek pradėjimą, tiek ir valdymą; Platonui lemtingai svarbu, kaip jis pats atvirai sako veikalo *Įstatymai* gale, kad tik pradžia (*archē*) turi teisę valdyti. Platoniškojo mąstymo tradicijoje šis pirminis, kalbiškai iš anksto nulemtas valdymo ir pradėjimo tapatumas sąlygojo tai, kad visoks pradėjimas buvo suprantamas kaip valdymo pateisinimas, kol galiausiai pradėjimo elementas apskritai išnyko iš valdymo sąvokos. Kartu su juo iš politinės filosofijos išnyko ir pirmapradiškiausias bei autentiškiausias žmogaus laisvės supratimas.

Platoniškasis žinojimo ir darymo atskyrimas išliko pagrindu visų viešpatavimo teorijų, kurios nėra tik neredukuojamos ir neatsakingos valios valdyti pateisinimai. Vien dėl Platonui būdingos konceptualizavimo ir filosofinio aiškinimo jėgos jo mintis tapatinti žinojimą su įsakinėjimu ir valdymu, o veiksmą – su paklusimu ir vykdymu įveikė

[64] *Valstybė*, 443e.

visas ankstesniąsias patirtis ir artikuliacijas politikos srityje ir tapo privaloma visai politinio mąstymo tradicijai net po to, kai patyrimo šaltiniai, iš kurių Platonas sėmėsi sąvokų, jau buvo seniai užmiršti. Be Platonui būdingo unikalaus gelmės ir grožio derinio, kurio svarumui buvo lemta nešti jo mintis per šimtmečius, šios ypatingos jo kūrybos dalies ilgaamžiškumo priežastis buvo ta, kad jis veiksmą dar labiau keitė valdymu pasitelkdamas net dar įtikinamesnę interpretaciją, grindžiamą darymu ir gaminimu. Išties teisinga – o Platonas, perėmęs svarbiausią savo filosofijos žodį, terminą „idėja", iš gaminimo srities sukauptų patirčių, pirmasis turėjo tai pastebėti, – kad žinojimo ir darymo skirtis, tokia svetima veiksmo sričiai, kurios pagrįstumas ir prasmingumas sugriaunami tą pačią akimirką, kai nutrūksta ryšys tarp minties ir veiksmo, yra kasdienė patirtis, sukaupta gaminant, nes akivaizdu, kad gaminimo procesai skyla į dvi dalis: pirma, suvokiamas turinčio rastis gaminio vaizdinys arba pavidalas (*eidos*), o po to parenkamos priemonės ir pradedama gaminti.

Platono noras pakeisti veiksmą darymu, kad žmogiškų reikalų sritis įgytų kūrimui ir gaminimui būdingą patikimumą, labiausiai atsiskleidžia, kai jis paliečia patį savo filosofijos branduolį – idėjų doktriną. Kol Platonui nerūpėjo politinė filosofija (kaip *Puotoje* ir kitur), jis apibūdindavo idėjas kaip tai, kas „labiausiai spindi" (*ekphanestaton*), taigi kaip grožio atmainas. Tik *Valstybėje* idėjos buvo paverstos normomis, matais ir elgesio taisyklėmis, o visos jos yra graikiškai suprantamo „gėrio", t. y. „gerumo kam" arba „tinkamumo", variacijos ar vediniai[65]. Ši transformacija buvo būtina norint idėjų doktriną pritaikyti politikai, ir kaip tik iš esmės dėl politinių tikslų, kad būtų įveiktas žmogiškų reikalų trapumas, Platonui atrodė būtina paskelbti, kad aukščiausia idėja yra gėris, o ne grožis. Bet ši gėrio idėja nėra aukščiausia filosofo idėja. Jis nori kontempliuoti tikrąją Būties esmę ir todėl palieka tamsią žmogiškų reikalų olą, kad išvystų šviesų idėjų dangų; net *Valstybėje* filosofas vis dar

[65] Žodis *ekphanestaton* randamas *Faidre* (250) ir žymi svarbiausią grožio savybę. *Valstybėje* (518) panaši savybė priskiriama gėrio idėjai, kuri vadinama *phanotaton*. Abu žodžiai kilę iš *phainesthai* („pasirodyti" ir „švytėti") ir abiem atvejais vartojami aukščiausiojo laipsnio būdvardžiai. Aišku, kad savybė švytinčiai žėrėti daug labiau pritinka grožiui, o ne gėriui.

apibūdinamas kaip grožio, o ne kaip gerumo mylėtojas. Gėris yra aukščiausia filosofo-*karaliaus* idėja. Šis nori būti žmogiškų reikalų valdovas, nes privalo praleisti gyvenimą tarp žmonių ir negali amžinai gyventi po idėjų dangumi. Tik tada, kai jis grįžta į tamsią žmogiškų reikalų olą, kad vėl gyventų su žmonėmis, jam prireikia vadovaujančių idėjų kaip normų ir taisyklių, kurios leistų matuoti ir vertinti žmonių poelgių ir žodžių įvairovę lygiai taip pat absoliučiai, „objektyviai" tikrai, kaip gali vadovautis amatininkas darydamas, o nespecialistas – vertindamas pavienes lovas, be to, abu remiasi tvirtu visada esančiu modeliu, lovos apskritai „idėja"[66].

Didžiausias šio idėjų doktrinos transformavimo ir taikymo politinei sričiai techninis pranašumas tas, kad iš platoniškosios idealaus valdymo sampratos buvo pašalintas asmeniškumo pradas. Platonas puikiai žinojo, jog iš namų ūkio gyvenimo paėmus jo mėgstamas analogijas, tokias kaip šeimininko-vergo arba piemens-bandos santykis, reikėtų, kad žmonių valdovas būtų tarsi dievas ir šiuo atžvilgiu skirtųsi nuo savo valdinių taip pat smarkiai, kaip vergai skiriasi nuo šeimininko arba avys – nuo piemens[67]. Viešosios erdvės kūrimas, tarsi ji būtų gaminamas daiktas, priešingai, tik implikavo paprastą meistriškumą, tokią pat patirtį politikos mene, kaip ir visuose kituose menuose, kai lemiamasis veiksnys yra ne menininko arba amatininko asmuo, bet beasmenis jo meno ar amato objektas. *Valstybėje* filosofas-karalius taiko idėjas, kaip amatininkas taiko savo taisykles ir matus, jis „daro" savo miestą-valstybę,

[66] Wernerio Jägerio teiginys (*Paideia*, 1945, II, 416 n.): „Mintis, kad esama aukščiausio matavimo meno ir kad filosofo vertybių išmanymas (*phronēsis*) atsiskleidžia kaip sugebėjimas matuoti, persmelkia visą Platono kūrybą nuo pradžios iki pabaigos". Šis teiginys teisingas kalbant tik apie Platono politinę filosofiją, kurioje gėrio idėja pakeičia grožio idėją. *Valstybėje* papasakota Olos alegorija yra pati Platono politinės filosofijos šerdis, bet ten pateikiamą idėjų doktriną reikia suprasti kaip taikomą politikai, o ne kaip pradinę, grynai filosofinę sampratą, kurios čia negalime aptarinėti. Jägerio pateikiamas „filosofo vertybių išmanymo" apibūdinimas kaip *phronēsis* iš tikrųjų nurodo politinį ir nefilosofinį šio žinojimo pobūdį; juk pats žodis *phronēsis* Platono ir Aristotelio filosofijoje apibūdina ne tiek filosofo „išmintį", kiek valstybės vyro įžvalgumą.

[67] *Politike*, kur Platonas daugiausia plėtoja šias analogijas, jis daro ironišką išvadą: ieškodami ko nors, kuris taip sugebėtų valdyti žmones, kaip piemuo sugeba valdyti savo bandą, mes randame „dievą, o ne mirtingą žmogų" (275).

kaip skulptorius daro statulą[68], o paskutiniajame Platono kūrinyje tos pačios idėjos net privalo tapti įstatymais, kuriuos bereikia įgyvendinti[69].

Šioje atskaitos sistemoje darosi beveik savaime suprantama, kad atsiras utopinė politinė sistema, kurią koks nors žmogiškus reikalus įgudęs techniškai tvarkyti žmogus galėtų konstruoti remdamasis modeliu; Platonas, pirmasis apmetęs politinių institucijų kūrimo projektus, tapo visų vėlesnių utopijų įkvėpėju. Ir nors nė viena iš šių utopijų niekada nepradėjo vaidinti ryškesnio vaidmens istorijoje – mat keliais atvejais, kai utopinės schemos buvo įgyvendintos, jos greitai žlugo spaudžiant tikrovei, ir ne tiek išorės sąlygų, kiek realių žmonių santykių, kurių negalėjo kontroliuoti, tikrovei, – jos buvo vienos iš veiksmingiausių priemonių išsaugoti ir plėtoti politinio mąstymo tradiciją, kurioje veiksmo sąvoka sąmoningai arba nesąmoningai buvo interpretuojama darymo ir gaminimo požiūriu.

Tačiau verta įsidėmėti vieną šios tradicijos raidos aspektą. Tiesa, kad prievarta, be kurios niekada negalėtų būti gaminimo, visada vaidino svarbų vaidmenį politinėse struktūrose ir mąstyme, kuris grindžiamas veiksmo tapatinimu su darymu, bet iki naujųjų amžių šis prievartos elementas buvo tik instrumentinis, jis buvo priemonė, reikalinga ją pateisinančio ir ribojančio tikslo, tad politinės minties tradicija iki naujųjų amžių visiškai nešlovino prievartos. Apskritai tai buvo neįmanoma, kol kontempliacija ir protas buvo laikomi aukščiausiais žmogaus gebėjimais, nes, remiantis šia prielaida, visos *vita activa* rūšys, gaminimas, kaip ir veiksmas, o ką jau kalbėti apie darbą, tebebuvo antrinės ir pagalbinės. Siauresnėje politinės teorijos srityje šito padarinys buvo tai, kad valdymo samprata ir su ja susiję teisėtumo ir teisėtos valdžios klausimai vaidino kur kas lemtingesnį vaidmenį negu paties veiksmo supratimas ir interpretacijos. Tik naujųjų amžių įsi-

[68] *Valstybė*, 420.

[69] Gali būti įdomu pažymėti šią Platono politinės teorijos kaitą: *Valstybėje* skirstymo į valdovus ir valdinius gairė yra žinovo ir neišmanėlio santykis, *Politike* jo orientyras yra žinojimo ir veikimo santykis, o *Įstatymuose* nekintamų įstatymų įgyvendinimas yra viskas, kas lieka valstybės vyrui, arba yra būtina tam, kad funkcionuotų viešoji sritis. Vykstant šiai kaitai, labiausiai stulbina tai, kad vis mažiau keliama reikalavimų gebėjimams, kurie būtini sėkmingai politinei veiklai.

tikinimas, kad žmogus gali žinoti tik tai, ką daro, kad jo tariamai aukštesni gebėjimai priklauso nuo darymo ir todėl jis pirmiausia yra *homo faber*, o ne *animal rationale*, išskleidė daug senesnes prievartos implikacijas, glūdinčias visose žmogiškų reikalų interpretacijose, pasak kurių, šie reikalai priklauso darymo sričiai. Tai ypač krito į akis vykstant virtinei naujųjų amžių revoliucijų. Visos jos – išskyrus Amerikos revoliuciją – yra tas pats senovės romėnų entuziazmo steigti naują politinį darinį ir prievartos, kaip vienintelės priemonės jį „padaryti", šlovinimo derinys. Marxo posakis, kad „prievarta yra kiekvienos pasenusios visuomenės, savo įsčiose nešiojančios naują [visuomenę], pribuvėja, taigi visų istorijos ir politikos pokyčių pribuvėja"[70], tik apibendrina visų naujųjų amžių įsitikinimą ir daro išvadas iš jų giliausio tikėjimo, kad žmonės „daro" istoriją, kaip Dievas „daro" gamtą.

Kaip atkakliai ir sėkmingai veiksmas buvo verčiamas darymo rūšimi, lengvai paliudija visa politinės teorijos ir politinės minties terminija, kuri iš tiesų beveik neleidžia svarstyti klausimų nesiremiant priemonių ir tikslų kategorija ir nemąstant instrumentiškai. Galbūt net dar labiau įtikina tai, kaip visuotinai populiarūs visų šiuolaikinių kalbų priežodžiai pataria mums, kad „siekiantis tikslo taip pat privalo turėti priemonių" ar kad „negalima iškepti kiaušinienės nesudaužius kiaušinių". Mes esame galbūt pirmoji karta, visiškai supratusi pražūtingus padarinius, kylančius iš mąstymo būdo, kuris verčia pripažinti, kad visos priemonės, jeigu tik jos veiksmingos, yra leistinos ir pateisinamos įgyvendinant ką nors, kas laikoma tikslu. Tačiau norint ištrūkti iš šių pramintų mąstymo takų, nepakanka pridurti kelių išlygų, pavyzdžiui, kad ne visos priemonės leistinos arba kad tam tikromis aplinkybėmis priemonės gali būti svarbesnės už tikslus; taikant šias išlygas, arba savaime suprantama laikoma moralinė sistema, kuri, kaip rodo patys pamokymai, vargu ar gali būti savaime suprantama, arba šias išlygas sužlugdo pati jas formuluojanti kalba ir naudojamos analogijos. Juk kalbėti apie tikslus, kurie nepateisina visų [jų

[70] Cituojamas *Capital* (Modern Library ed.), p. 824. Kitos Marxo ištraukos rodo, kad šią pastabą jis taiko kalbėdamas ne vien apie socialinių ir ekonominių jėgų reiškimąsi. Pavyzdžiui: „realioje istorijoje, kaip žinoma, didelį vaidmenį vaidina užkariavimas, pavergimas, plėšikavimas, žudymas, trumpai sakant, prievarta" (*ibid.*, 785).

siekti padedančių] priemonių, reiškia kalbėti paradoksaliai, nes tikslo apibrėžimas kaip tik pateisina priemones, o paradoksai visada rodo keblumus, jie nepašalina jų ir todėl niekada neįtikina. Kol manome turį reikalų su tikslais ir priemonėmis politikos srityje, niekada nesugebėsime niekam sutrukdyti panaudoti visų priemonių įgyvendinant pripažintus tikslus.

Veiksmo pakeitimas darymu ir kartu vykstantis politikos degradavimas iki priemonės siekti tariamai „aukštesnio" tikslo – antikoje apskritai apsaugoti gerus žmones nuo blogų žmonių valdžios ir, konkrečiai, apsaugoti filosofą[71], viduramžiais išganyti sielas, naujaisiais amžiais laiduoti visuomenės produktyvumą ir pažangą – toks pat senas dalykas kaip politinės filosofijos tradicija. Tiesa, kad tik naujieji amžiai apibrėžė žmogų pirmiausia kaip *homo faber*, įrankių kūrėją ir daiktų gamintoją, ir todėl galėjo įveikti giliai įsišaknijusią panieką ir įtarumą, kuriais tradicija žvelgė į visą gamybos sritį. Tačiau ta pati tradicija, kiek ji taip pat buvo priešiška veiksmui – žinoma, ne taip atvirai, bet ne mažiau veiksmingai, – buvo priversta tapatinti veikimą ir darymą, todėl, nepaisydama jai būdingų įtarumo ir paniekos, įdiegė į politinę filosofiją tam tikras mąstymo tendencijas ir modelius, prie kurių galėjo grįžti naujieji amžiai. Šiuo atžvilgiu naujieji amžiai neapvertė tradicijos, bet veikiau išlaisvino ją iš „prietarų", trukdžiusių atvirai paskelbti, jog amatininko darbas turėtų būti vertinamas labiau negu „tuščios" nuomonės ir poelgiai, kurie sudaro žmogiškų reikalų sritį. Esmė ta, kad Platonas ir, mažiau, Aristotelis, manę, jog amatininkai net neverti būti visaverčiais piliečiais, pirmieji pasiūlė vertinti politikos klausimus ir valdančius politinius darinius remiantis gaminimo kriterijais. Tariamas prieštaravimas aiškiai rodo, kokios didelės autentiškos dilemos, glūdinčios žmogaus gebėjime veikti, ir kokia stipri pagunda pašalinti veiksmo keliamas rizikas ir pavojus įtraukiant į žmonių santykių tinklą daug patikimesnes ir rimtesnes žmogaus veiklas, per kurias susitinkame su gamta ir kuriame dirbtinį žmogaus pasaulį.

[71] Palyginkite Platono teiginį, kad filosofo noras tapti žmonių valdovu gali kilti tik iš baimės būti valdomam tų, kurie blogesni (*Valstybė*, 347), su Augustino teiginiu, kad valdžios funkcija – sudaryti sąlygas „geriesiems" ramiau gyventi tarp „blogųjų" (*Epistolae*, 153, 6).

32. Procesinis veiksmo pobūdis

Žinoma, veiksmo instrumentalizavimas ir politikos degradavimas iki priemonės siekti ko nors kito niekada iš tikrųjų visiškai nepašalino veiksmo ir nesutrukdė jam būti viena iš svarbiausių patirčių arba apskritai nesugriovė žmogiškų reikalų srities. Anksčiau matėme, kad mūsų pasaulyje darbo, kaip skausmingos pastangos, kuriai pasmerktas visas žmogaus gyvenimas, tariamas pašalinimas pirmiausia lėmė tai, kad dabar gaminama dirbant, o gaminimo produktai, naudojami daiktai, vartojami lyg jie būtų tik vartojimo prekės. Panašiai mėginimai pašalinti veiksmą dėl jo netikrumo ir apsaugoti žmogiškus reikalus nuo jų trapumo traktuojant juos taip, lyg jie būtų arba galėtų tapti planuojamais žmogaus padaromais gaminiais, pirmiausia baigėsi tuo, kad žmogaus gebėjimas veikti, pradėti naujus ir spontaniškus procesus, kurie be žmonių niekada negalėtų atsirasti, buvo nukreiptas į gamtą, kurios dėsniai iki vėlyviausio naujųjų amžių tarpsnio buvo tyrinėjami, o iš jos medžiagos buvo gaminami daiktai. Kaip smarkiai mes pradėjome tiesiogine šio žodžio prasme skverbtis į gamtą [*act into nature*], galbūt geriausiai iliustruoja neseniai pasakyta atsitiktinė mokslininko pastaba, kai šis visiškai rimtai pasakė, jog „ fundamentalius tyrinėjimus atlieku tada, kai darau ką nors nežinodamas, ką darau“[72].

Tai prasidėjo nuo gana nekalto eksperimentavimo, kai žmonėms nebepakako stebėti, registruoti ir kontempliuoti visa tai, ką gamta norėjo atskleisti pasirodydama pati, bet jie pradėjo nustatinėti sąlygas ir sukelti gamtos procesus. Eksperimentavimas vėliau darėsi vis didėjančiu sugebėjimu išlaisvinti stichinius procesus, kurie be žmogaus įsikišimo būtų likę paslėpti ir galbūt niekada nebūtų prasidėję, galiausiai virto tikru menu „daryti“ gamtą, t. y. kurti „gamtinius“ procesus, kurių be žmonių niekada nebūtų ir kurių pati žemiška gamta, atrodo, negalėtų sukelti, nors panašūs arba tokie pat procesai gali būti įprasti reiškiniai Žemę supančioje visatoje. Kai įdiegėme eksperimentą ir primetėme žmogaus sugalvotas sąlygas gamtos procesams ir įspraudėme juos į žmogaus sukurtus modelius, mes galiausiai išmokome „pakartoti saulėje vykstan-

[72] Cituojama iš *New York Times* 1957 m. gruodžio 16 d. išspausdinto interviu su Wernheriu von Braunu.

čius procesus", tai yra iš gamtinių žemės procesų išgauti tas energijas, kurios be mūsų įtakos reiškiasi tik visatoje.

Gamtos mokslai tapo mokslais tik apie procesus, o savo vėliausioje fazėje – mokslais apie potencialiai neatšaukiamus, nekoreguojamus „negrįžtamus procesus". Pats šis faktas yra aiškus požymis, kad nors ir kokios reikėtų smegenų jėgos pradėti šiems procesams, realus pamatinis žmogaus gebėjimas, vienintelis galintis sukelti šiuos įvykius, nėra „teorinis" gebėjimas, jis nėra nei kontempliacija, nei protas, bet yra žmogiškas sugebėjimas veikti – pradėti naujus precedento neturinčius procesus, kurių rezultatas būna neapibrėžtas ir nenumatomas, nesvarbu, ar šie procesai išlaisvinami žmogaus ar gamtos srityje.

Šiuo veiksmo aspektu – jis lemtingai svarbus naujiesiems amžiams, jų nepaprastai išplėtotiems žmogaus sugebėjimams, taip pat neturinčioms precedento jų istorijos sampratai ir sąmonei – pradedami procesai, kurių rezultatas nenumatomas, todėl lemtingu žmogiškų reikalų bruožu tampa veikiau netikrumas, o ne trapumas. Šios veiksmo ypatybės antika apskritai nepastebėjo ir ją, švelniai tariant, vargu ar tinkamai išryškino senovės filosofija, kuriai pati mums žinoma istorijos sąvoka apskritai svetima. Svarbiausia naujųjų amžių dviejų visiškai naujų mokslų, gamtos ir istorijos, sąvoka yra proceso sąvoka, o ją grindžianti reali žmogiška patirtis yra veiksmo patirtis. Tik todėl, kad sugebame veikti, patys pradėti procesus, galime suvokti gamtą ir istoriją kaip procesų sistemas. Tiesa, kad šis moderniojo mąstymo bruožas pirmiausia atsiskleidė istorijos moksle, kuris nuo Vico laikų buvo sąmoningai vadinamas „naujuoju mokslu", o gamtos mokslams prireikė keleto šimtmečių, kol patys jų triumfinių laimėjimų rezultatai privertė juos pakeisti jų atgyvenusią sąvokų sistemą žodynu, nepaprastai panašiu į istorijos mokslų žodyną.

Tačiau kad ir kaip būtų, tik tam tikromis istorinėmis sąlygomis trapumas pasirodo esąs svarbiausias žmogiškų reikalų bruožas. Graikai vertino juos lygindami su visų gamtinių daiktų nuolatiniu buvimu arba amžinuoju grįžimu, o labiausiai graikams rūpėjo vertinti save nemirtingumo matu ir tapti vertiems nemirtingumo, kuris supa žmones, bet mirtingieji jo neturi. Žmonėms, kurie nėra apsėsti šio nemirtingumo rūpesčio, žmogiškų reikalų sritis neišvengiamai turi atsiskleisti visiškai kitokiu, net šiek tiek prieštaringu aspektu – būtent nepaprastu atsparumu,

kurio tvarumo jėga ir laikiška trukmė smarkiai pranoksta stabilų tvirto daiktų pasaulio ilgaamžiškumą. Nors žmonės visada sugebėjo naikinti visus žmogaus rankų gaminius, o šiandien jau potencialiai sugeba sunaikinti tai, ko žmogus nepadarė – Žemę ir žemišką gamtą, – žmonės niekada nesugebėjo ir nesugebės panaikinti ar net patikimai valdyti nė vieno savo veiksmu pradedamo proceso. Net užmarštis ir sumaištis, galinčios taip veiksmingai paslėpti kiekvieno atskiro poelgio ištakas ir atsakomybę už jį, negali panaikinti poelgio ar užkirsti kelio jo padariniams. O šiam nesugebėjimui panaikinti tai, kas padaryta, prilygsta beveik toks pat visiškas nesugebėjimas numatyti jokio poelgio padarinių ar net patikimai žinoti apie jo motyvus[73].

Galutinis produktas visiškai praryja ir sueikvoja gamybos proceso jėgą, o atskiras poelgis niekada nesuvartoja veiksmo proceso jėgos, priešingai, ši jėga gali augti gausėjant jos sukeltų padarinių; žmogiškų reikalų srityje šie procesai išlieka, o jų trukmė yra tokia pat neribota, tokia pat nepriklausoma nuo medžiagos dūlumo ir žmonių mirtingumo kaip ir pačios žmonijos egzistavimo trukmė. Niekada nesugebame tikrai numatyti jokio veiksmo rezultato ir pabaigos paprasčiausiai todėl, kad veiksmas neturi pabaigos. Vienintelio poelgio procesas gali tiesiogine šio žodžio prasme trukti tol, kol išnyks pati žmonija.

Žmogus galėtų didžiuotis, kad jo poelgiai tokie ilgalaikiai palyginti su visais kitais žmogaus gaminiais, jeigu žmonės sugebėtų pakelti šito naštą – naštą to negrįžtamumo ir nenumatomumo, iš kurių veiksmo procesas semiasi jėgų. Žmonės visada žinojo, kad tai neįmanoma. Jie žinojo, kad veikėjas niekada iki galo nežino, ką daro, kad jis visada tampa „kaltas" dėl niekada nesiektų ar net nenumatytų padarinių, kad – nesvarbu, kokie pragaištingi ir nelaukti jo poelgio padariniai, – jis niekada negali jo atšaukti, kad jo pradedamo proceso niekada vienareikšmiškai neužbaigia vienintelis poelgis ar įvykis ir kad pati šio proceso prasmė niekada neatsiskleidžia veikėjui, ji atsiskleidžia tik retrospektyviam istoriko žvilgsniui, o pats istorikas neveikia. Visa tai pakankama priežas-

[73] „Man weiss die Herkunft nicht, man weiss die Folgen nicht... [der Wert der Handlung ist] unbekannt", kaip kartą pasakė Nietzsche (*Wille zur Macht*, N 291), vargu ar žinodamas, kad jis tik tarsi aidas atkartoja ilgaamžį filosofų puoselėjamą įtarumą dėl veiksmo.

tis desperatiškai nusigręžti nuo žmogiškų reikalų srities ir niekinti žmogaus sugebėjimą būti laisvam, nes laisvė, kurdama žmonių santykių tinklą, atrodo, taip smarkiai įpainioja jo kūrėją, kad šis kur kas panašesnis į to, ką jis padarė, auką ir kankinį negu į autorių ir atlikėją. Kitais žodžiais sakant, niekur – nei dirbdamas ir būdamas pavaldus gyvenimo būtinybei, nei gamindamas ir priklausydamas nuo turimos medžiagos – žmogus neatrodo mažiau laisvas kaip tada, kai panaudoja gebėjimus, kurių pati esmė yra laisvė, ir naudoja juos toje srityje, kurią sukūrė tik jis pats.

Taip mąstyti būdinga didžiajai Vakarų minties tradicijai: kaltinti laisvę tuo, kad ji vilioja žmogų į būtinybę, smerkti veiksmą, spontanišką kažko naujo pradžią, nes jo rezultatai prasmenga iš anksto nulemtame santykių tinkle, visada įpainiojančiame veikėją, kuris atrodo atsisakąs laisvės tą pačią akimirką, kai ja pasinaudoja. Vienintelis išsigelbėjimas nuo tokios laisvės atrodo esąs neveikimas, visos žmogiškų reikalų srities išsižadėjimas – tai vienintelė priemonė išsaugoti savo suverenumą ir asmens vientisumą. Jeigu atsiribojame nuo šių patarimų pragaištingų padarinių (tik stoicizme jie buvo paversti nuoseklia žmogaus elgesio sistema), pamatinė tokių patarimų klaida, atrodo, yra tas suverenumo ir laisvės tapatinimas, kurį ir politinė, ir filosofinė mintis visada laikė savaime suprantamu. Jeigu suverenumas ir laisvė iš tiesų būtų tas pat, tai tikrai joks žmogus negalėtų būti laisvas, nes suverenumas, bekompromisio pakankamumo sau ir savęs valdymo idealas, prieštarauja pačiam žmonių įvairiopumui. Joks žmogus negali būti suverenus, nes Žemėje gyvena ne vienas žmogus, o žmonės – ir ne todėl, kad, kaip skelbia tradicija nuo Platono laikų, žmogaus jėga ribota, dėl ko jis tampąs priklausomas nuo kitų pagalbos. Visi tradicijos patarimai, kaip išsaugoti suverenumą, o asmens vientisumą padaryti nepažeidžiamą, yra kompensacija už „silpnumą“, kylantį iš žmonių įvairiopumo. Tačiau jeigu šiais patarimais būtų vadovaujamasi ir šis mėginimas pašalinti įvairiopumo padarinius pavyktų, rezultatas būtų ne tiek suverenus savęs valdymas, kiek savavališkas viešpatavimas kitų atžvilgiu arba, kaip stoicizme, realus pasaulis būtų iškeistas į įsivaizduojamą, kuriame tie kiti paprasčiausiai neegzistuotų.

Kitais žodžiais sakant, čia kalbama ne apie stiprumą ar silpnumą pakankamumo sau prasme. Pavyzdžiui, politeistinėse sistemose net dievas, nesvarbu, koks galingas, negali būti suverenus; tik darant prielaidą

esant vieną dievą („Jis yra vienas ir vienintelis ir taip bus per amžius"), suverenumas ir laisvė gali sutapti. Visomis kitomis aplinkybėmis suverenumas įmanomas tik vaizduotėje, už kurią sumokama tikrove. Lygiai kaip epikūrizmas remiasi iliuzija, kad žmogus laimingas kepinamas gyvas Falero jaučio pilve, taip stoicizmas remiasi iliuzija, kad esi laisvas būdamas pavergtas. Abi iliuzijos liudija psichologinę vaizduotės galią, bet ši galia gali realizuotis tik tada, kai pasaulio ir gyvenimo tikrovė, kurioje žmogus yra ir atrodo esąs laimingas arba nelaimingas, laisvasis arba vergas, pašalinama tiek, jog net nepripažįstama, kad jie yra saviapgaulės spektaklio žiūrovai.

Jeigu žvelgiame į laisvę tradicijos akimis ir tapatiname ją su suverenumu, vienu metu egzistuojantys laisvė ir nesuverenumas, sugebėjimas pradėti kažką nauja ir nesugebėjimas kontroliuoti ar net numatyti laisvės padarinių, atrodo, beveik verčia daryti išvadą, kad žmogaus gyvenimas yra absurdiškas[74]. Turint omenyje žmogiškąją tikrovę ir stebimus jos faktus, išties klaidinga neigti žmogaus laisvę veikti todėl, kad veikėjas niekada nepasidaro savo veiksmų šeimininkas, taip pat klaidinga manyti, jog žmogaus suverenumas įmanomas todėl, kad jo laisvė – nenuginčijamas faktas[75]. Tada kyla klausimas, ar tikrovė negriauna mūsų sampratos, jog laisvė ir nesuverenumas yra nesuderinami arba, kitaip klausiant, ar sugebėjimas veikti nesuteikia tam tikrų galimybių įveikti nesuverenumo nulemtas negalias.

[74] Šią „egzistencialistinę" išvadą kur kas mažiau, negu atrodo, lemia tikras tradicinių sąvokų ir matų peržiūrėjimas. Iš tikrųjų ji vis dar priklauso tradicijai ir išreiškiama tradicinėmis sąvokomis, nors jai ir būdinga tam tikra maišto dvasia. Todėl nuosekliausias šio maišto rezultatas yra grįžimas prie „religinių vertybių", tačiau šios jau nebeturi šaknų autentiškose religinėse tikėjimo patirtyse, bet, kaip ir visos šiuolaikinės dvasinės „vertybės", mainomosios vertybės, šiuo atveju įgyjamos už išsižadamas nevilties „vertybes".

[75] Kur žmogaus išdidumas vis dar nepažeistas, jo egzistencijos skiriamuoju požymiu laikomas tragiškumas, o ne absurdiškumas. Didžiausias šio išdidumo atstovas yra Kantas, kurio požiūriu, veikimo spontaniškumas ir jį lydintys praktinio proto sugebėjimai, tarp jų sprendimo galia, tebėra nuostabios žmogaus savybės, net jeigu jo veikimas tampa pavaldus gamtos dėsnių determinizmui, o jo pažinimas negali prasiskverbti į absoliučios tikrovės (*Ding an Sich*) paslaptį. Kantas turėjo drąsos išvaduoti žmogų nuo atsakomybės už jo poelgio padarinius ir pabrėžė tik motyvų tyrumą. Tai jį išgelbėjo nuo pavojaus prarasti tikėjimą žmogumi ir jo potencialia didybe.

33. Negrįžtamumas ir galia atleisti

Matėme, kad *animal laborans* galima išgelbėti iš keblios padėties būti įkalintam nuolatos besikartojančiame gyvenimo proceso cikle ir būti amžinai pavergtam būtinybės dirbti ir vartoti tik mobilizuojant kitą žmogišką gebėjimą – *homo faber* gebėjimą daryti, gaminti ir produkuoti. Kaip įrankių kūrėjas *homo faber* ne tik palengvina darbo skausmą ir vargą, bet taip pat kuria tvarų pasaulį. Darbu palaikomą gyvenimą išgelbsti pasauliškumas, kurį palaiko gaminimas. Be to, matėme, kad *homo faber* galima išgelbėti nuo beprasmybės naštos, „visų vertybių nuvertinimo" ir nesugebėjimo rasti tinkamus matus pasaulyje, kurį apibrėžia priemonių ir tikslų kategorija, tik pasitelkus tarpusavyje susijusius gebėjimus veikti ir kalbėti, kuriančius prasmingas istorijas taip pat natūraliai, kaip gaminant kuriami naudojami daiktai. Jeigu tai nebūtų pernelyg platu svarstyti, prie šių atvejų būtų galima pridurti ir minties keblumą: juk mintis taip pat nesugeba „išsipainioti" iš keblumų, kuriuos sukuria pati mąstymo veikla. Visais šiais atvejais žmogų – žmogų *qua animal laborans*, *qua homo faber*, *qua* mąstytoją – gelbsti kažkas visai kita; tai kyla iš išorės – žinoma, ne iš žmogaus, bet iš kiekvienos šių veiklų išorės. *Animal laborans* požiūriu panašu į stebuklą, kad jis taip pat yra ir būtybė, pažįstanti ir apgyvendinanti pasaulį; *homo faber* požiūriu panašu į stebuklą, į dievybės apsireiškimą, kad prasmė gali rasti vietą šiame pasaulyje.

Visai kitoks atvejis – veiksmas ir jo sukeliami keblumai. Čia priemonė nuo veikiant pradėto proceso negrįžtamumo ir nenumatomumo yra ne kitas ir galbūt aukštesnis gebėjimas, ji yra viena iš pačiame veiksme glūdinčių galimybių. Gelbėjanti priemonė nuo negrįžtamumo – nesugebėjimo atšaukti tai, kas padaryta, nors asmuo nežinojo ir negalėjo žinoti, ką daro, – yra gebėjimas atleisti. Priemonė nuo nenumatomumo, chaotiško netikrumo dėl ateities glūdi gebėjime pažadėti ir tesėti pažadus. Abu gebėjimai susiję, nes vienas iš jų, atleidimas, padeda panaikinti praeities poelgius, kurių „nuodėmės" lyg Damoklo kardas kabo virš kiekvienos naujos kartos, o kitas, susisaistymas pažadais, padeda sukurti saugumo salas netikrumo okeane, kuris iš esmės yra ateitis, o be šių salų žmonių santykiuose nebūtų net tęstinumo, o ką jau kalbėti apie kokį nors pastovumą.

Jeigu mums nebūtų atleidžiama, nebūtume išlaisvinami iš to, ką padarėme, padarinių, mūsų gebėjimas veikti būtų tarsi apribotas vienu poelgiu, nuo kurio niekada negalėtume atsigauti, mes amžinai liktume jo padarinių aukomis, panašiai kaip burtininko mokinys, nežinojęs magiškos formulės, leidžiančios panaikinti užkeikimą. Nebūdami įpareigoti tesėti pažadus, niekada nesugebėtume išsaugoti savo tapatumo, būtume pasmerkti bejėgiškai ir pametę kryptį klaidžioti kiekvieno žmogaus vienišos širdies tamsoje, tapdami jos prieštaravimų ir dviprasmybių belaisviais. Šią tamsą gali išsklaidyti tik šviesa, kurią ant viešosios srities meta buvimas kitų, patvirtinančių žadančiojo ir tesiančiojo pažadą tapatumą. Todėl abu gebėjimai priklauso nuo įvairiopumo, nuo kitų buvimo ir veikimo, nes niekas negali atleisti sau ir niekas negali jaustis saistomas tik pačiam sau duoto pažado; atleidimas ir žadėjimas esant vienam ir izoliuotam būna netikroviški ir gali būti tik asmens vaidyba prieš patį save.

Kadangi šie gebėjimai taip glaudžiai susiję su žmonių įvairiopumu, jų vaidmuo politikoje grindžia svarbiausius [valdymo] principus, diametraliai priešingus „moraliniams" kriterijams, glūdintiems platoniškoje valdymo sampratoje. Juk platoniškasis viešpatavimas, kurio teisėtumas rėmėsi savęs valdymu, perima savo pagrindinius principus – tuos, kurie tuo pat metu pateisina ir riboja valdžią kitų atžvilgiu, – iš asmens santykio su pačiu savimi, tad teisingus ar neteisingus santykius su kitais lemia požiūris į save, kol į visą viešąją sritį pradedama žvelgti remiantis „didelio žmogaus", asmeninių dvasios, sielos ir kūno galių teisingos sąrangos vaizdiniu. Kita vertus, moralinis kodeksas, besirandantis iš gebėjimų atleisti ir žadėti, remiasi patirtimis, kurių niekas niekada negalėtų atrasti savyje, jos, priešingai, visiškai grindžiamos kitų buvimu. Ir lygiai kaip sugebėjimo valdyti save mastas ir būdai pateisina ir lemia kitų valdymą – asmuo valdys kitus taip, kaip jis valdo save, – taip mastas ir būdai, kuriais asmeniui atleidžiama ir pažadama, lemia, kokiu mastu ir kokiais būdais asmuo sugebės atleisti sau arba tesėti tik sau pačiam duotus pažadus.

Kadangi [apsaugos] priemonės nuo veikimo procesams būdingos nepaprastos jėgos ir tamprumo gali veikti tik įvairovės sąlygomis, labai pavojinga naudoti šį gebėjimą kur nors kitur, išskyrus žmogiškų reikalų sritį. Šiuolaikinis gamtos mokslas ir technika, kurie nebestebi gamtos, nebeima iš jos medžiagos ir nebemėgdžioja jos procesų, bet, atrodo, iš tikrųjų skverbiasi į gamtą, kartu, atrodo, įnešė negrįžtamumą ir nenumatomumą

į gamtos sritį, kurioje negalima rasti jokios priemonės, padedančios panaikinti tai, kas padaryta. Panašiai atrodo, kad vienas iš didžiausių pavojų, kylančių, kai veikiama darymo būdu ir remiamasi darymui būdinga priemonių ir tikslų kategorija, yra tas, jog atsižadame tik veiksmui būdingų priemonių ir esame priversti ne tik *daryti* pasitelkdami bet kokiam gaminimui būtinas prievartos priemones, bet ir *panaikinti* tai, kas padaryta, kaip kad būna sunaikinamas nevykęs daiktas pasitelkiant naikinimo priemones. Šie mėginimai akivaizdžiausiai atskleidžia didžiulę žmogaus galią, kurios šaltinis – sugebėjimas veikti ir kuri nesant veiksmui būdingų [apsaugos] priemonių neišvengiamai pradeda užgožti ir naikinti ne patį žmogų, bet sąlygas, kuriomis jam apskritai buvo duotas gyvenimas.

Kokį vaidmenį žmogiškų reikalų srityje vaidina atlaidumas, atskleidė Jėzus iš Nazareto. Tas faktas, kad jis padarė šį atradimą religijos kontekste ir išsakė religine kalba, nėra priežastis ne per daug rimtai vertinti šį atradimą tik pasaulietiniu požiūriu. Mūsų politinio mąstymo tradicija (dėl priežasčių, kurių čia nenagrinėsime) buvo labai selektyvi ir aiškiai teoriškai neapmąstė daugybės įvairių autentiškų politinių patirčių. Neturėtume nustebti radę tarp jų net elementarias patirtis. Tam tikri Jėzaus iš Nazareto mokslo aspektai, kurie nėra pirmiausia susiję su krikščioniškąja išganymo žinia, o kilo iš mažos ir labai sutelktos jo sekėjų bendruomenės patirties ir kuriais norėta mesti iššūkį viešajai Izraelio valdžiai, tikrai priklauso tokioms patirtims, net jeigu buvo ignoruojami dėl tariamai tik religinio jų pobūdžio. Vieninteliu rudimentišku ženklu, kad buvo suvokiama, jog atlaidumas gali būti būtina priemonė, leidžianti taisyti iš veiksmo kylančią neišvengiamą žalą, galima laikyti romėnų principą pasigailėti nugalėtųjų (*parcere subiectis*) – ši išmintis buvo visiškai svetima graikams – arba, ko gero, taip pat romėniškos kilmės teisę pakeisti mirties nuosprendį – ši teisė yra beveik visų Vakarų valstybių vadovų prerogatyva.

Mūsų kontekste lemtinga yra tai, kad, pirma, Jėzus priekaištauja „rašto žinovams ir fariziejams", neva netiesa, jog tik Dievas turi galią atleisti[76],

[76] Tai pabrėžtinai teigiama *Lk 5, 21–24* (plg. *Mt 9, 4–6*, arba *Mk 12, 7–10*), kur Jėzus padaro stebuklą norėdamas įrodyti, kad „Žmogaus sūnus turi žemėje galią atleisti nuodėmes"; pabrėžiama „žemė". Kaip tik pabrėžiama „galia atleisti" net labiau, negu Jo daromi stebuklai sukrečia žmones, tad „sėdintieji kartu už stalo pradėjo svarstyti: Kas gi jis toks, kad net ir nuodėmes atleidžia?" (*Lk 7, 49*).

o, antra, jog ši galia nekyla iš Dievo – tarsi ne žmonės, o Dievas per juos atleistų, – bet, priešingai, žmonės turi naudotis šia galia bendraudami tarpusavyje, kad galėtų tikėtis, jog jiems atleis ir Dievas. Jėzaus formuluotė net dar radikalesnė. Evangelijoje nemanoma, kad žmogus turi atleisti, nes Dievas atleidžia ir jis turi daryti „panašiai", bet „jeigu atleidžiate iš širdies", Dievas padarys „panašiai"[77]. Priežastis, kodėl taip pabrėžiama pareiga atleisti, aiški: „nes jie nežino, ką daro", ir tai netaikoma ypatingiems nusikaltimams ir sąmoningam blogiui, nes kitaip nebūtų buvę būtina mokyti: „Jei jis septynis kartus per dieną tau nusižengtų ir septyniskart kreiptųsi į tave, sakydamas: „Gailiuosi", – atleisk jam"[78]. Nusikaltimai ir sąmoningas blogis reti, galbūt net retesni negu geri darbai; pasak Jėzaus, į juos atsižvelgs Dievas per Paskutinįjį teismą, kuris nevaidina jokio vaidmens gyvenant žemėje, o Paskutiniajam teisme bus ne atleidžiama, o teisingai atlyginama (*apodounai*)[79]. Bet nusižengiama kiekvieną dieną ir tai lemia pats veiksmo pobūdis – jis nuolatos įaudžia naujų santykių į esamų santykių tinklą. Todėl už nusižengimus reikia atleisti, išmesti juos iš galvos, kad gyvenimas galėtų tęstis žmonėms nuolatos išsilaisvinant iš to, ką jie padarė nežino-

[77] *Mt 18, 35*; plg. *Mk 11, 25*; „Eidami melstis, atleiskite... kad ir jūsų Tėvas danguje jums atleistų jūsų nusižengimus". Arba: „Jeigu jūs atleisite žmonėms jų nusižengimus, tai ir jūsų dangiškasis Tėvas atleis jums"; „O jeigu neatleisite žmonėms, tai nė jūsų Tėvas neatleis jūsų nusižengimų" (*Mt 6, 14-15*). Visais šiais atvejais galia atleisti pirmiausia yra žmogiška galia: Dievas atleidžia „mūsų kaltes, kaip ir mes atleidžiame savo kaltininkams".

[78] *Lk 17, 3–4*. Svarbu turėti omenyje, kad trys raktiniai teksto žodžiai – *aphienai*, *metanoein*, ir *hamartanein* – turi tam tikrų konotacijų net Naujajame Testamente graikų kalba, vertimas nepajėgia visiškai jų perteikti. Pradinė *aphienai* reikšmė yra „paleisti" ir „išlaisvinti", o ne „atleisti"; *metanoein* reiškia "pakeisti mąstymą" ir – kadangi juo taip pat perteikiamas hebrajų *shuv* – „grįžti", „atsekti savo žingsnius", o ne „atgailauti" su visomis jo psichologinėmis emocinėmis potekstėmis; reikalaujama: pakeisk mąstymą ir „nebenusidėk", o tai yra beveik atgailavimo priešybė. Galiausiai *hamartanein* iš tikrųjų labai gerai perteikia „nusižengimas", kiek šis žodis veikiau reiškia „nepataikyti", „nepavykti ir nueiti klaidingu keliu", o ne „nusidėti" (žr. Heinrich Ebeling, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente*, 1923). Mano cituojamą standartinio vertimo eilutę taip pat būtų galima versti šitaip: „Ir jeigu jis nusižengia tau... ir... atsigręžia į tave sakydamas *Aš pradėjau mąstyti kitaip*, tu *išlaisvink* jį".

[79] *Mt 16, 27*.

dami[80]. Žmonės tik šitaip nuolatos išlaisvindami vieni kitus iš to, ką padaro, gali išlikti laisvi veikėjai, tik nuolatinis pasiryžimas pakeisti savo mąstymą ir pradėti iš naujo leistų patikėti jiems tokią didžiulę galią kaip galia pradėti kažką nauja.

Šiuo atžvilgiu atlaidumas yra tikra kerštingumo priešingybė. Kerštingumas veikia kaip reagavimas į pirminį nusižengimą, todėl, užuot padarius galą pirmojo nusikaltimo padariniams, visi toliau paklūsta procesui, leidžiančiam netrukdomai vykti kiekviename veiksme glūdinčiai grandininei reakcijai. Priešingai kerštui, kuris yra natūrali, automatiška reakcija į nusižengimą ir kurį dėl veikimo proceso negrįžtamumo galima numatyti ir net apskaičiuoti, atleidimo akto niekada negalima numatyti – tai vienintelė nenumatoma reakcija, kuri, nors ir yra reakcija, šiek tiek tebėra panaši į pradinį veiksmą. Kitais žodžiais sakant, atleidimas yra vienintelė reakcija, kuri ne tik re-aguoja, bet veikia iš naujo ir netikėtai, jos nesąlygoja ją išprovokavęs veiksmas, todėl atleidimas išlaisvina iš to veiksmo padarinių tiek atleidžiantįjį, tiek ir tą, kuriam atleidžiama. Jėzaus pamokymuose apie atlaidumą slypinti laisvė yra laisvė nuo keršto, įtraukiančio veikėją ir nukentėjėlį į nepaliaujamą savaime niekada nesibaigiančio veikimo proceso automatiškumą.

Atleidimo alternatyva, tačiau jokiu būdu ne jo priešingybė, yra bausmė. Abiem bendra tai, kad mėginama užbaigti kažką, kas be įsikišimo galėtų trukti be galo. Todėl gana reikšmingas struktūrinis žmogiškų reikalų srities elementas yra tai, kad žmonės nesugeba atleisti to, už ką negali nubausti, ir nesugeba nubausti už tai, kas pasirodė neatleistina. Tai tikras skiriamasis požymis tų nusižengimų, kuriuos nuo Kanto laikų vadiname „radikaliu blogiu“ ir apie kurių pobūdį taip mažai žinoma net mums, patyrusiems vieną iš retų jų protrūkių viešojoje scenoje. Žinome tik tai, kad už tokius nusižengimus negalime nei bausti, nei atleisti, todėl jie išsiveržia iš žmogiškų reikalų srities ir pranoksta žmogaus val-

[80] Šią interpretaciją, atrodo, pateisina kontekstas (*Lk 17, 1–5*): Jėzus pradeda kalbėti nurodydamas, jog neišvengiami „papiktinimai“ (*skandala*), kurie neatleistini, bent jau žemėje. Juk "vargas žmogui, per kurį jie ateina. Jam būtų geriau, jei ant kaklo būtų užmauta girnapusė ir jis būtų įmestas jūron“, ir tada tęsia mokydamas atlaidumo už „nusižengimus“ (*hamartanein*).

džios galimybes ir, vos tik pasirodę, radikaliai sunaikina viena ir kita. Ten, kur pats poelgis atima iš mūsų visą galią, iš tiesų galime tik pakartoti su Jėzumi: „Jam būtų geriau, jei ant kaklo būtų užmauta girnapusė ir jis būtų įmestas jūron".

Galbūt įtikinamiausiu argumentu, kad atleidimas ir veikimas susiję taip pat glaudžiai kaip naikinimas ir kūrimas, tampa tas atlaidumo aspektas, kai panaikinimas to, kas buvo padaryta, atrodo, taip pat atskleidžia [asmenį] kaip ir pats poelgis. Atleidimas ir jo sukuriamas santykis visada yra labai asmeniškas (nors nebūtinai individualus arba privatus) reikalas, kai atleidžiama už *tai*, kas buvo padaryta, vardan to, *kas* tai padarė. Šitai irgi aiškiai pripažino Jėzus („jai atleidžiama daugybė jos nuodėmių, nes ji labai pamilo. Kam mažai atleista, tas menkai myli") ir todėl dabar paplitęs įsitikinimas, kad tik meilė turi galią atleisti. Juk nors meilė vienas rečiausiai pasitaikančių dalykų žmonių gyvenime[81], ji tikrai leidžia asmeniui atsiskleisti su neprilygstama galia ir neprilygstamai aiškiai regėti jo *kas* kaip tik todėl, kad jai nerūpi – tiek, kad ji tampa visiškai nepasauliška, – *koks* gali būti mylimas asmuo su jo savybėmis ir trūkumais, taip pat laimėjimais, nesėkmėmis ir nusižengimais. Meilės aistra sunaikina tarpininką, siejantį su kitais ir nuo jų atskiriantį. Kol trunka meilės apžavai, vienintelis tarpininkas, galintis įsiterpti tarp dviejų įsimylėjėlių, yra vaikas, pačios meilės vaisius. Vaikas, šis tarpininkas, su kuriuo įsimylėjėliai dabar susiję ir kuris yra jų abiejų, atstovauja pasauliui tuo atžvilgiu, kad jis taip pat juos ir atskiria – tai ženklas, kad jie į egzistuojantį pasaulį įterps naują pasaulį[82]. Per vaiką įsimylėjėliai tarsi sugrįžta į pasaulį, iš kurio juos išvijo jų meilė. Bet šis naujas pasaulišku-

[81] Paplitusį prietarą, kad meilė tokia pat įprasta kaip „romanas", galbūt lemia tai, kad visi mes apie ją pirmiausia sužinojome iš poezijos. Bet poetai mus mulkina – jie yra vieninteliai, kuriems meilė ne tik lemtingai svarbus, bet ir būtinas patyrimas, suteikiantis jiems teisę klaidingai laikyti jį visuotiniu.

[82] Šis pasaulį kuriantis sugebėjimas mylėti nėra tas pat, kas vaisingumas, kuris yra daugumos kūrimo mitų pagrindas. Šiam mitologiniam pasakojimui, priešingai, vaizdingumo įkvepia meilės patirtis: dangus suvokiamas kaip gigantiška dievybė, besilenkianti prie žemės dievo, nuo kurio ją skiria oro dievas, gimęs tarp jų ir dabar ją keliantis. Taigi iš oro sudaryta pasaulio erdvė atsiranda ir įsispraudžia tarp žemės ir dangaus. Žr. H. A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946), p. 18, ir Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1953), p. 212.

mas, meilės istorijos galimas rezultatas ir vienintelė galima jos laiminga pabaiga, tam tikra prasme yra meilės pabaiga. Ši meilė turi arba iš naujo užvaldyti partnerius, arba turi būti transformuota į kitokią priklausomybę vienas kitam. Dėl pačios savo prigimties meilė yra nepasauliška ir kaip tik, ko gero, todėl, o ne dėl jos retumo ji yra ne tik apolitiška, bet antipolitiška, galbūt galingiausia iš visų antipolitiškų žmogaus jėgų.

Tad jeigu būtų tiesa, kaip manė krikščionybė, kad tik meilė gali atleisti, nes tik meilė visiškai priima, *kas* esi, ir priima taip, jog visada nori atleisti mylimajam, kad ir ką šis būtų padaręs, samprotavimai apie atleidimą nepatektų į mūsų svarstymų akiratį. Tačiau meilės jos pačios labai ribotoje srityje atitikmuo yra pagarba platesnėje žmogiškų reikalų srityje. Pagarba, panaši į aristoteliškąją *philia politikē*, yra tam tikra neintymi ir neartima „draugystė"; tai asmeniui jaučiama pagarba per atstumą, kurį tarp mūsų sukuria pasaulio erdvė, ir ši pagarba nepriklauso nuo savybių, kuriomis galėtume žavėtis, arba laimėjimų, kuriuos galėtume labai vertinti. Tad šiuolaikinis pagarbos praradimas arba veikiau įsitikinimas, kad pagarba dera tik ten, kur žavimės arba vertiname, yra aiškus požymis, jog valstybinis ir visuomeninis gyvenimas darosi vis labiau nuasmenintas. Šiaip ar taip, pagarba, kadangi ji liečia tik asmenį, yra visiškai pakankamas akstinas atleisti už tai, ką asmuo padarė, vardan paties asmens. Tačiau faktas, kad tas pats *kas*, atskleidžiamas per veiksmą ir kalbą, taip pat yra atleidimo subjektas, yra giliausia priežastis, kodėl niekas negali atleisti sau; čia, kaip ir veikdami bei kalbėdami apskritai, mes priklausome nuo kitų, kuriems pasirodome tokie saviti, jog patys šito savitumo nesugebame suvokti. Jeigu užsisklęstume savyje, niekada nesugebėtume atleisti sau jokios silpnybės ar nusižengimo, nes mums trūktų to asmens, vardan kurio galima atleisti.

34. Nenumatomumas ir pažado galia

Priešingai negu atleidimas, kuris galbūt dėl jo religinio konteksto, galbūt dėl sąsajos su jo atradimą lydinčia meile visada buvo laikomas nerealiu ir nepriimtinu viešojoje srityje, gebėjimui pažadėti būdinga stabilizuojanti galia buvo žinoma visai mūsų tradicijai. Jos ištakas ga-

lime sieti su romėnų teisės sistema, reikalavimu laikytis susitarimų ir sutarčių (*pacta sunt servanda*), arba jos atradėju galime laikyti Abraomą, vyrą iš Ūro, kurio visa Biblijoje pasakojama istorija liudija tokį aistringą veržimąsi sudarinėti susitarimus, jog jis atrodo tarsi iškeliavęs iš savo šalies tik tam, kad išmėgintų abipusio pasižadėjimo galią pasaulio platybėse, kol galiausiai pats Dievas sutiko sudaryti su juo Sandorą. Šiaip ar taip, didžiulė sutarties teorijų įvairovė nuo romėnų laikų rodo, kad galia pažadėti per šimtmečius labiausiai domino politinę mintį.

Nenumatomumas, kuris bent iš dalies išsklaidomas duodant pažadus, yra dvejopas: jis vienu metu kyla iš „žmogaus širdies tamsos", tai yra iš pamatinio nepatikimumo žmonių, kurie niekada negali garantuoti šiandien, kas jie bus rytoj, ir jį lemia negalimybė numatyti veiksmo padarinių lygiųjų bendruomenėje, kurioje kiekvienas vienodai sugeba veikti. Žmogus nesugeba kliautis savimi arba visiškai savimi tikėti (tai yra tas pat) – tai kaina, kurią žmonės moka už laisvę, ir jie negali būti vieninteliai šeimininkai to, ką daro, žinoti, kokie bus šito padariniai, ir kliautis ateitimi – tai kaina, kurią jie moka už įvairiopumą ir tikrumą, už džiaugsmą kartu su kitais apgyvendinti pasaulį, kurio tikrumą kiekvienam garantuoja visų kitų buvimas.

Gebėjimo žadėti paskirtis – įveikti šią dvejopą žmogiškų reikalų tamsą, ir pats šis gebėjimas yra vienintelė viešpatavimo, grindžiamo savęs ir kitų valdymu, alternatyva; jis glaudžiai susijęs su laisve, kuri buvo duota su sąlyga, kad būsime nesuverenūs. Visoms susitarimais ir sutartimis grindžiamoms politinėms bendrijoms gresia pavojus ir kartu jos pranašesnės todėl, kad, kitaip negu valdymo ir suverenumo pagrindu egzistuojančios bendrijos, jos nepašalina žmogiškų reikalų nenumatomumo ir žmonių nepatikimumo, o išnaudoja juos tarsi savotišką aplinką, į kurią [pažadai] bloškia tam tikras numatomumo salas ir joje stato tam tikras patikimumo gaires. Kai tik pažadai liaujasi buvę izoliuotos tikrumo salos netikrumo vandenyne, būtent, kai tik šiuo gebėjimu piktnaudžiaujama siekiant suplanuoti visą ateitį ir nužymėti saugų taką visomis kryptimis, jie praranda savo saistančiąją galią ir susinaikina.

Jau kalbėjome apie susirenkančių drauge ir „sutartinai veikiančių" žmonių kuriamą valdžią, kuri išnyksta tą akimirką, kai jie išsiskirsto.

Juos sutelkianti jėga skiriasi nuo pasirodymų erdvės, kurioje jie buriasi, ir valdžios, palaikančios šios viešosios erdvės buvimą, ir tai yra abipusio pažado arba sutarties jėga. Suverenumas, kuris visada netikras, jeigu jo reikalauja izoliuota pavienė būtybė, ar tai būtų pavienis asmuo, ar kolektyvinė būtybė tauta, tampa iš dalies tikras, kai susiburia daug tarpusavio pažadais susaistytų žmonių. Suverenumas randasi todėl, kad tokia susisaisčiusi bendruomenė tampa iš dalies nepriklausoma nuo ateities nepatikimumo, o šio suverenumo ribos yra tokios, kokias nubrėžia pats gebėjimas pažadėti ir tesėti pažadus. Tos žmonių bendrijos, kurią susieja ir sutelkia ne ta pati ir kažkaip magiškai visus įkvepianti valia, bet sutartas tikslas, tik dėl kurio vieno galioja ir saisto pažadai, suverenumą gana aiškiai atskleidžia neabejotinas tokios bendrijos pranašumas prieš tuos, kurie visiškai laisvi, nesaistomi jokių pažadų ir netelkiami jokio tikslo. Šis pranašumas kyla iš gebėjimo taip valdyti ateitį, tarsi ši būtų dabartis, būtent jis kyla iš to, kad siaubingai ir tikrai stebuklingai praplečiama pati dimensija, kurioje valdžia gali būti veiksminga. Nietzsche, būdamas nepaprastai jautrus moraliniams reiškiniams, nors ir tikėjo naujųjų amžių prietaru, kad visos valdžios šaltinis yra izoliuoto individo valia valdyti, gebėjimą pažadėti (jį vadino „valios atmintimi") laikė svarbiausiu skiriamuoju bruožu, atskiriančiu žmogaus gyvenimą nuo gyvūno gyvenimo[83]. Veiksmo ir žmogiškų reikalų srityje suverenumas yra tas pat, kas meistriškumas yra darymo ir daiktų pasaulio srityje, o pagrindinis jų skirtumas tas, kad vieną gali įgyvendinti tik daugelis susijusių žmonių, o kitas įmanomas tik būnant izoliuotam.

Kiek moralė nėra paprasta *mores*, tradicijos įtvirtintų ir dėl susitarimų galiojančių – o tradicija ir susitarimai keičiasi slenkant laikui – papročių ir elgesio standartų suma, jai reikia, bent jau politikos srityje, tik geros valios paramos, kad pajėgtų atremti milžiniškus veiksmo keliamus pavojus pasitelkdama savo pasiruošimą atleisti ir priimti atleidimą,

[83] Nietzsche neprilygstamai aiškiai matė ryšį tarp žmogaus suverenumo ir sugebėjimo žadėti, o tai leido jam unikaliai įžvelgti žmogaus išdidumo ir jo sąžinės susietumą. Deja, abi įžvalgos liko nesusietos su jo svarbiausia sąvoka „valia valdyti" ir nepadarė jai įtakos, todėl jų dažnai nepastebi net Nietzsche's tyrinėtojai. Jas galima rasti pirmuosiuose dviejuose veikalo *Moralės genealogija* antrojo traktato aforizmuose.

žadėti ir tesėti pažadus. Šie moraliniai priesakai yra vieninteliai, kurie netaikomi veiksmui iš išorės, nekildinami iš kokio nors tariamai aukštesnio gebėjimo arba pačiam veiksmui nepasiekiamų patirčių. Priešingai, jie tiesiogiai kyla iš noro gyventi kartu su kitais veikiant ir kalbant, taigi jie panašūs į kontrolės mechanizmus, įdiegtus į patį gebėjimą pradėti naujus ir nesibaigiančius procesus. Jeigu neveiktume ir nekalbėtume, neišskleistume savo gimstamumo, būtume pasmerkti amžinai suktis nuolatos besikartojančiame tapsmo cikle, o jeigu nesugebėtume panaikinti to, ką padarėme, ir bent iš dalies valdyti mūsų išlaisvintus procesus, būtume automatiškos būtinybės aukos. Ši būtinybė turėtų visus nepermaldaujamų dėsnių požymius, o ankstesnių laikų gamtos mokslai šiuos dėsnius laikė ryškiausiu gamtos procesų bruožu. Jau matėme, kad mirtingoms būtybėms ši gamtinė lemtis, nors ir sukasi ratu ir galbūt yra amžina, gali reikšti tik žūtį. Jeigu būtų tiesa, kad lemtis yra neatimamas istorinių procesų bruožas, tai būtų lygiai tiesa, kad viskas, kas daroma istorijoje, yra pasmerkta žūti.

Ir iš dalies tai tiesa. Žmogiški reikalai, palikti savieigai, gali paklusti tik mirtingumo dėsniui, kuris yra tikriausias ir vienintelis patikimas nuo gimimo iki mirties trunkančio gyvenimo dėsnis. Šį dėsnį pažeidžia gebėjimas veikti, nes jis pertraukia nepermaldaujamą automatišką kasdienio gyvenimo tėkmę, kuri, kaip matėme, savo ruožtu pertraukė ir pažeidė biologinio gyvenimo proceso ciklą. Slenkančio myriop žmogaus gyvenimo trukmė viską, kas žmogiška, paverstų griuvėsiais ir sunaikintų, jeigu nebūtų gebėjimo pertraukti šią slinktį ir pradėti kažką nauja. Šis gebėjimas būdingas veiksmui, kuris nuolatos primena, jog žmonės, nors ir privalo mirti, gimsta ne tam, kad mirtų, o tam, kad pradėtų. Tačiau lygiai kaip gamtos požiūriu žmogaus gyvenimo nuo gimimo iki mirties laiko tiesiaeigis judėjimas atrodo kaip ypatingas nukrypimas nuo bendros gamtos ciklinio judėjimo taisyklės, taip veiksmas, suvokiamas per automatiškų procesų, tarsi lemiančių pasaulio tėkmę, prizmę, atrodo panašus į stebuklą. Šnekant gamtos mokslo kalba, tai „be galo mažai tikėtina nuolatos išsipildanti galimybė“. Veiksmas iš tikrųjų yra vienas stebuklingų žmogaus gebėjimų. Jėzus iš Nazareto, kurio įžvalgas apie šį gebėjimą dėl jų originalumo ir beprecedentiškumo galima lyginti su Sokrato įžvalgomis apie mąstymo galimybes, tai žinojo labai gerai, nes galią atleisti lygino su bend-

resnio pobūdžio galia daryti stebuklus, laikė jas lygiaverčiais ir žmogui pasiekiamais gebėjimais[84].

Stebuklas, išgelbstintis pasaulį – žmogiškų reikalų sritį – nuo įprasto, „natūralaus“ žlugimo, galiausiai yra pats gimstamumo faktas, kuriame ontologiškai įsišaknijęs gebėjimas veikti. Kitais žodžiais sakant, šis stebuklas – tai naujų žmonių gimimas ir nauja pradžia, jų gebėjimas veikti, nes jie gimė. Tik visavertiškai patyrus šį gebėjimą, žmogiškuose reikaluose gali atsirasti tikėjimas ir viltis, tie du esminiai žmogaus egzistavimo bruožai, kuriuos senovės graikai apskritai nuvertino. Tikėjimas jiems atrodė esąs itin reta ir ne per daug svarbi dorybė, o viltis – iliuzija, viena iš Pandoros skrynioje esančių blogybių. Tikėjimas pasauliu ir viltis dėl jo galbūt puikiausiai ir trumpiausiai buvo išreikšti keliais žodžiais, kuriais Evangelijos paskelbė savo „gerąsias naujienas“: „Vaikelis gimė tarp mūsų“.

[84] Plg. išnašoje 77 pateiktas citatas. Pats Jėzus manė, kad šios galios daryti stebuklus žmogiškos ištakos yra tikėjimas – mes jo čia nesvarstome. Mūsų kontekste vienintelis svarbus dalykas yra tai, kad galia daryti stebuklus nelaikoma dieviška – tikėjimas pajudins kalnus ir tikėjimas atleis; viena ne mažiau stebuklinga negu kita, o apaštalų atsakymas, kai Jėzus pareikalavo iš jų atleisti septynis kartus per dieną, buvo toks: „Viešpatie, sustiprink mūsų tikėjimą“.

Šeštas skyrius

VITA ACTIVA IR NAUJIEJI AMŽIAI

Er hat den archimedischen Punkt gefunden; hat ihn aber gegen sich ausgenutzt, offenbar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden dürfen.

(Jis surado Archimedo tašką, bet panaudojo jį prieš save; atrodo, kad jam buvo leista šį tašką surasti tik tokia sąlyga.)

Franz Kafka

35. Pasaulio susvetimėjimas

Trys nuostabūs įvykiai stovi ant naujųjų amžių slenksčio ir lemia jų pobūdį: Amerikos atradimas ir vėlesnis visos Žemės ištyrimas, Reformacija, kuri, eksproprijuodama bažnyčių ir vienuolynų turtus, pradėjo dvejopą individualaus eksproprijavimo ir visuomeninio turto kaupimo procesą, teleskopo išradimas ir plėtra naujo mokslo, nagrinėjančio žemės prigimtį Visatos požiūriu. Šių įvykių negalima vadinti šiuolaikiniais įvykiais, kokius žinome nuo Prancūzijos revoliucijos laikų, ir nors jų negalima paaiškinti jokia kauzalinio priežastingumo grandine, nes šitaip nepaaiškinamas joks įvykis, jie vis dėlto nutinka nepertraukiamai ir nuolatos, visi įvykiai turi savo precedentus ir įmanoma įvardyti jų pirmtakus. Nė vienas iš šių įvykių neprasiveržia tarsi požeminių srovių sprogimas, kai šios srovės, tamsoje sukaupusios savo jėgą, staiga išsiveržia. Su šiais įvykiais siejami Galileo Galilei, Martino Lutherio vardai ir didieji atradimų am-

žiaus jūrų keliautojai, tyrinėtojai ir nuotykių ieškotojai vis dar priklauso ikimoderniajam pasauliui. Maža to, nė vienam iš jų, net Galileo, nebūdingas keistas naujumo patosas, tas beveik visiems autoriams, mokslininkams ir filosofams nuo septynioliktojo šimtmečio būdingas beveik tūžmingas akcentavimas, kad jie pamatė niekada nematytus dalykus, mąstė niekada nemąstytas mintis[1]. Šie pirmtakai – ne revoliucionieriai, o jų motyvai ir ketinimai vis dar tvirtai įsišakniję tradicijoje.

Žvelgiant tų įvykių amžininkų akimis, įspūdingiausiai turėjo atrodyti nežinomų žemynų ir nesapnuotų vandenynų atradimai, labiausiai trikdantis įvykis galėjo būti Reformacijos nulemtas nepataisomas Vakarų krikščionybės skilimas, jos mestas iššūkis pačiai ortodoksijai ir sukelta tiesioginė grėsmė žmonių sielų ramybei. Tikrai mažiausiai pastebėtas įvykis buvo jau didelio žmogaus įrankių arsenalo papildymas nauju įrankiu, naudingu tik žiūrėti į žvaigždes, nors tai ir buvo pirmasis kada nors išrastas grynai mokslinis instrumentas. Tačiau jeigu galėtume išmatuoti istorijos akimirką, kaip matuojame gamtos procesus, galėtume atskleisti, kad tai, kas iš pradžių turėjo mažiausiai pastebimą poveikį, pirmieji nedrąsūs žmogaus žingsniai Visatos atradimo link, nuolatos da-

[1] Atrodo, kad terminas *scienza nuova* pirmą kartą randamas šešioliktojo amžiaus italų matematiko Niccolò Tartaglia veikale. Jis sukūrė naują balistikos mokslą, kurį teigė išradęs, nes pirmasis taikė geometriją apskaičiuodamas sviedinių trajektorijas (už šią informaciją dėkoju profesoriui Alexandre'ui Koyré). Mūsų kontekste svarbiau tai, kad Galileo savo darbe *Sidereus Nuncius* (1610) pabrėžia savo atradimų „absoliutų naujumą", bet jam tikrai labai toli iki Hobbeso teiginio, kad politinė filosofija „ne senesnė, negu mano knyga *De cive*" (*English Works*, ed. Molesworth, 1839, I, IX), arba Descartes'o įsitikinimo, kad iki jo nebuvo nė vieno filosofo, kuriam būtų sekęsi filosofuoti („Lettre au traducteur pouvant servir de préface", *Les principes de la philosophie*). Nuo septynioliktojo šimtmečio tapo įprasta pabrėžinėti absoliutų naujumą ir atsižadėti visos tradicijos. Karlas Jaspersas (*Descartes und die Philosophie,* 2 ed., 1948, S. 61 ff.) pabrėžia skirtumą tarp Renesanso filosofijos, kurioje „Drang nach Geltung der originalen Persönlichkeit... das Neusein als Auszeichnung verlangte", ir naujųjų amžių mokslo, kuriame „sich das Wort 'neu' als sachliches Wertpraedikat verbreitet". Tame pačiame kontekste jis parodo, kuo skiriasi pretenzijos į naujumą savo reikšme moksle ir filosofijoje. Descartes'as tikrai pateikė savo filosofiją taip, kaip mokslininkas gali pateikti naują mokslinį atradimą. Tad jis šitaip rašo apie savo „*considérations*": „Je ne mérite point plus de gloire de les avoir trouvées, que ferait un passant d'avoir rencontré par bonheur à ses pieds quelque riche trésor, que la diligence de plusieurs aurait inutilement cherché longtemps auparavant" (*La recherche de la vérité,* Pléiade ed., p. 669).

rėsi vis reikšmingesni ir vyko sparčiau, kol užtemdė ne tik išsiplėtusį žemės paviršių, kurio galutinė riba buvo tik paties Žemės rutulio ribos, bet taip pat ir vis dar iš pažiūros beribį ekonominio kaupimo procesą.

Bet tai tik spekuliacijos. Iš tikrųjų Žemės atradimas, jos sausumų žemėlapių ir jūrlapių sudarinėjimas truko daug šimtmečių ir tik dabar pradėjo artėti prie pabaigos. Tik dabar žmogus visiškai užvaldė savo žemiškąją gyvenamąją vietą ir begalinius horizontus, kurie buvo gundomai ir nepasiekiamai atviri visoms ankstesnėms epochoms, pavertė ją žemės rutuliu, kurio didingus kontūrus ir detaliai sužymėtą paviršių jis pažįsta taip pat, kaip savo rankos delno linijas. Kaip tik tada, kai buvo atrastos laisvos begalinės žemės erdvės, prasidėjo garsusis Žemės rutulio traukimasis, kol galiausiai mūsų pasaulyje (nors jis yra naujųjų amžių rezultatas, tačiau jokiu būdu netapatus naujųjų amžių pasauliui) kiekvienas žmogus yra Žemės gyventojas tiek, kiek jis yra savo šalies gyventojas. Žmonės dabar gyvena vientisame visos Žemės paviršiuje, kuriame greičio antpuoliui pasidavė net nuotolio samprata, vis dar vartojama kalbant apie greta viena kitos esančias Žemės dalis. Greitis užkariavo erdvę; ir nors šį užkariavimo procesą varžo neįveikiama riba – kūnas negali vienu metu būti dviejose vietose – jis padarė nuotolį beprasmį, nes norint pasiekti bet kurį Žemės tašką, nebeprireikia nors kiek ilgesnio žmogaus gyvenimo tarpsnio – metų, mėnesių ar net savaičių.

Žinoma, ankstyvųjų naujųjų amžių tyrinėtojai ir keliautojai aplink žemę mažiausiai norėjo šio traukimosi proceso; jie norėjo praplėsti žemę, o ne sutraukti ją į kamuolį, ir kai pakluso tolių šauksmui, jie neketino panaikinti nuotolio. Tik retrospektyvi išmintis mato akivaizdų dalyką, kad niekas negali išlikti be galo didelis, jeigu yra išmatuojamas, kad visoks topografinis matavimas suartina nutolusias dalis ir todėl artuma atsiranda ten, kur anksčiau viešpatavo nuotolis. Tad ankstyvųjų naujųjų amžių tarpsnių žemėlapiai ir jūrlapiai pranašavo technikos išradimus, dėl kurių visa žemės erdvė tapo maža ir čia pat. Anksčiau negu geležinkeliai, garlaiviai ir lėktuvai sutraukė erdvę ir panaikino nuotolį, nepalyginti labiau ir efektyviau tai padarė matuojamoji žmogaus proto galia. Pasitelkdamas skaičius, simbolius ir modelius, šis protas gali suglausti ir pagal mastelį sumažinti žemišką fizinį nuotolį iki žmogaus kūno natūraliais pojūčiais suvokiamo ir jam suprantamo dydžio. Anksčiau negu išmokome apskrieti Žemę, per dienas ir valandas aplankyti visas žmo-

gaus apgyventas sritis, mes perkėlėme Žemės rutulį į svetaines, kad galėtume paliesti jį rankomis ir pasukinėti prieš savo akis.

Yra ir kitas šio reikalo aspektas, kuris, kaip matysime vėliau, mūsų kontekste bus svarbesnis. Žmogaus gebėjimui atlikti topografinius matavimus būdinga tai, kad jie galimi tik tuo atveju, kai žmogus visiškai atsiriboja ir nesidomi tuo, kas yra čia pat, ir atsitolina nuo visko, kas šalia jo. Kuo didesnis nuotolis tarp jo ir aplinkos, pasaulio ar Žemės, tuo labiau jis pajėgs apžvelgti bei išmatuoti ir tuo mažesnė jam taps pasauliška, žeme apribota erdvė. Faktas, kad lemtingą Žemės susitraukimą sąlygojo lėktuvo išradimas, tai yra apskritai atitrūkimas nuo Žemės paviršiaus, tarsi simbolizuoja bendrą reiškinį – kiek nors sumažinti žemišką nuotolį galima tik tokia kaina: sukuriamas lemtingas nuotolis tarp žmogaus ir Žemės, žmogus susvetimėja savo tiesioginei žemiškai aplinkai.

Reformacija, visiškai kitoks reiškinys, galiausiai stato mus akistaton su panašiu susvetimėjimo reiškiniu, kurį Maxas Weberis pavadino „pasaulietiniu asketizmu" ir laikė giliausia naujo kapitalistinio mentaliteto versme – šis faktas gali būti vienas iš daugelio sutapimų, dėl kurių istorikui taip sunku netikėti šmėklomis, demonais ir *Zeitgeists*. Labiausiai stulbina ir trikdo panašumas esant didžiausiam skirtingumui. Juk šis pasaulietinis susvetimėjimas savo ketinimais ir turiniu neturi nieko bendra su susvetimėjimu Žemei, kylančiu iš jos atradimo ir užvaldymo. Be to, pasaulietinis susvetimėjimas, kurio istorinį tikrumą Maxas Weberis parodė savo garsiojoje esė, nulemtas ne tik naujosios moralės, kurią suformavo Lutherio ir Calvino mėginimai atkurti bekompromisį krikščioniškojo tikėjimo anapusiškumą; jis taip pat glūdi, nors ir visiškai kitokiu lygiu, valstietijos ekspropriacijoje, kuri buvo nenumatytas Bažnyčios nuosavybės ekspropriacijos padarinys ir svarbiausias feodalinę sistemą sužlugdęs veiksnys[2]. Žinoma,

[2] Tuo neneigiama Maxo Weberio atradimo didybė. Jis atrado milžinišką jėgą, kurios šaltinis – į šį pasaulį nukreipta anapusinė religinė nuostata (žr. „Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism", in *Religionssoziologie*, 1920, Bd. I). Weberis atskleidė, kad protestantiškojo darbo etoso pirmtakai buvo kai kurie vienuoliškosios etikos bruožai, o šių nuostatų pirmąsias užuomazgas galima įžvelgti garsiojoje Augustino daromoje skirtyje tarp *uti* ir *frui*, tarp šio pasaulio daiktų, kuriais galima naudotis, bet kuriais negalima mėgautis, ir anapusinio pasaulio daiktų, kuriais galima mėgautis savaime. Abiem atvejais padidėja žmogaus valdžia šio pasaulio daiktų atžvilgiu, ir tai įvyksta dėl nuotolio, kurį žmogus sukuria tarp savęs ir pasaulio, t. y. dėl susvetimėjimo pasauliui.

bergždžia svarstyti, kaip būtų plėtojusis mūsų ekonomika be šio įvykio, kuris paskatino tokią Vakarų visuomenės raidą, kai visą nuosavybę sunaikino jos pasisavinimo procesas, visus daiktus prarijo gamybos procesas, o pasaulio stabilumą sugriovė nuolatinės kaitos procesas. Tačiau tokie svarstymai prasmingi, nes jie mums primena, kad istorija yra pasakojimas apie įvykius, o ne apie jėgas ar idėjas, kurių raida numatoma. Jie bergždi ir net pavojingi, kai naudojami kaip argumentai prieš tikrovę ir kai jais siekiama nurodyti pozityvias galimybes ir alternatyvas, nes jų skaičius ne tik iš esmės neapibrėžtas, bet joms taip pat trūksta įvykiui būdingo apčiuopiamo netikėtumo, už kurį kompensuojama tik tikėtinumu. Tad tokie svarstymai lieka grynais fantomais, nesvarbu, kaip nuobodžiai būtų pateikiami.

Kad deramai įvertintume, kokį pagreitį šis procesas įgijo po šimtmečių beveik netrukdomos plėtros, pravartu pamąstyti apie vadinamąjį pokarinės Vokietijos „ekonominį stebuklą", kuris atrodo stebuklas tik žvelgiant į jį per pasenusios atskaitos sistemos prizmę. Vokietijos pavyzdys labai aiškiai rodo, kad šiuolaikinėmis sąlygomis žmonių [privačios nuosavybės] ekspropriavimas, daiktų naikinimas ir miestų niokojimas pasirodys esanti esminė paskata ne tik atsigauti, bet ir sparčiau bei veiksmingiau kaupti turtą – jeigu tik šalis pakankamai moderni, kad į tai reaguotų plėsdama gamybą. Vokietijoje tiesioginis naikinimas pakeitė negailestingą visų pasaulio daiktų nuvertinimo procesą, o jis yra švaistymo ekonomikos, kurios sąlygomis dabar gyvename, skiriamasis požymis. Rezultatas beveik tas pats: sparčiai augantis klestėjimas, kurį, kaip iliustruoja pokarinė Vokietija, maitina ne materialinių gėrybių ar ko nors stabilaus bei esamo perteklius, bet pats gamybos ir vartojimo procesas. Šiuolaikinėmis sąlygomis pražūtį žada ne naikinimas, bet išsaugojimas, nes pats saugomų daiktų tvarumas labiausiai stabdo apyvartos procesą, kurio nuolatinis spartėjimas yra vienintelis likęs pastovus dalykas visur, kur jis įsigali[3].

[3] Priežastis, kuria dažniausiai aiškinamas stulbinamas Vokietijos atsigavimas – kad jai nereikėjo nešti karinio biudžeto naštos, – nėra įtikinama dviem atžvilgiais: pirma, Vokietija daugelį metų turėjo apmokėti okupacijos išlaidas, kurios beveik prilygo visaverčiam kariniam biudžetui, o antra, karinė gamyba kitose šalyse laikoma svarbiausiu pokarinį klestėjimą nulėmusiu veiksniu. Maža to, mintį, kurią noriu išreikšti, galėtų ne blogiau

Anksčiau matėme, kad nuosavybė, besiskirianti nuo turto ir pasisavinimo, žymi privačiai priklausančią bendro pasaulio dalį ir todėl yra elementariausia politinė žmogaus pasauliškumo sąlyga. Kartu ekspropriacija ir pasaulio susvetimėjimas sutampa, o naujieji amžiai, smarkiai prieštaraudami visų veikiančių dalyvių ketinimams, pradėjo nuo to, kad pasauliui susvetimino kai kuriuos gyventojų sluoksnius. Mes linkę nepastebėti šio susvetimėjimo ypatingos svarbos naujiesiems amžiams, nes paprastai pabrėžiame jų sekuliarinį pobūdį ir terminą „sekuliarumas" tapatiname su pasauliškumu. Tačiau sekuliarizacija kaip akivaizdus istorinis įvykis reiškia tik bažnyčios ir valstybės, religijos ir politikos atskyrimą, o tai, vertinant religiniu požiūriu, reiškia, kad grįžtama prie ankstyvosios krikščionybės požiūrio „kas ciesoriaus, atiduokite ciesoriui, o kas Dievo – Dievui", o ne kad prarandamas tikėjimas ir transcendencija arba iš naujo ir pabrėžtinai domimasi šio pasaulio dalykais.

Šiuolaikinio tikėjimo praradimo ištakos nėra religinės – jo negalima susieti su Reformacija ir Kontrreformacija – dviem didžiaisiais religiniais naujųjų amžių sąjūdžiais, – ir jis juntamas ne tik religijos srityje. Maža to, net jeigu pripažintume, kad naujieji amžiai prasidėjo staigiu, nepaaiškinamu transcendencijos, tikėjimo anapusiniu pasauliu išblėsimu, tai toli gražu nereikštų, kad šis praradimas nubloškė žmogų atgal į pasaulį. Priešingai, istoriniai duomenys rodo, kad šių laikų žmonės buvo nublokšti ne atgal į šį pasaulį, bet į save. Viena pastoviausių naujųjų amžių filosofijos tendencijų nuo Descartes'o ir galbūt originaliausias jos įnašas į filosofiją buvo tai, kad ji ypač domėjosi žmogaus *aš*, besiskiriančiu nuo sielos, asmens ar žmogaus apskritai, visas patirtis, įgyjamas susiduriant su pasauliu ir kitais žmonėmis mėgino redukuoti į žmogaus santykio su savuoju *aš* patirtis. Maxo Weberio atradimo, kokios yra kapitalizmo ištakos, didybė kaip tik ta, kad jis įrodė, jog didžiulis, griežtai pasaulietiškas aktyvumas galimas visiškai nesirūpinant ar nesidžiaugiant jokiu pasauliu, tai aktyvumas, kurio esminė motyvacija, priešingai, yra nerimas ir rūpestis dėl savojo *aš*. Susvetimėjimas pasauliui,

iliustruoti paplitęs ir vis dėlto gana slėpiningas reiškinys, kad klestėjimas glaudžiai susijęs su „nenaudinga" naikinimo priemonių gamyba, su gamyba prekių, kurios gaminamos tam, kad būtų švaistomos arba jas sunaudojant ir šitaip sunaikinant, arba – ir taip būna dažniau – sunaikinant jas, nes jos greitai susensta.

o ne susvetimėjimas sau, kaip manė Marxas[4], buvo skiriamasis naujųjų amžių požymis.

Ekspropriacija, kai iš kai kurių grupių buvo atimta jų vieta pasaulyje ir jos buvo pasmerktos grumtis tik dėl išgyvenimo, sukūrė tiek pradinį turto kaupimą, tiek galimybę transformuoti šį turtą į kapitalą per darbą. Abu šie veiksniai drauge sudarė sąlygas rastis kapitalistinei ekonomikai. Iš pat pradžių, prieš šimtmečius iki pramonės revoliucijos, buvo aišku, kad ši raida, kurią pradėjo ir maitino ekspropriacija, nepaprastai padidins žmogaus [darbo] našumą. Naujoji dirbančioji klasė, iš tikrųjų gyvenusi pusbadžiu, ne tik buvo tiesiogiai spaudžiama būtinybės patenkinti elementariausius gyvybinius poreikius [5], bet jai taip pat buvo visiškai svetimi visi su gyvenimo procesu tiesiogiai nesusiję rūpesčiai ir interesai. Pirmosios istorijoje laisvos dirbančios klasės ankstyvaisiais gyvavimo tarpsniais buvo išlaisvinta jėga, glūdinti „darbo energijoje“, t. y.

[4] Jaunojo Marxo raštuose esama keletos nuorodų, kad jis šiek tiek suvokė pasaulio susvetimėjimo padarinius kapitalistinėje ekonomikoje. Štai ankstyvajame 1842 m. straipsnyje „Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz“ (žr. *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Berlin, 1932, Th. I, Bd. 1, S. 266 ff.) jis kritikuoja draudžiantį vogti įstatymą ne tik todėl, kad formaliai priešpriešinant savininką ir vagį neatsižvelgiama į „žmogaus poreikius“ – faktą, jog naudojančiam medį vagiui reikia jo labiau negu jį pardavinėjančiam savininkui, – ir todėl, sulyginant medžio naudotoją ir medžio pardavėją kaip jo savininkus, dehumanizuojami žmonės, bet ir todėl, kad pats medis praranda savo prigimtį. Įstatymas, laikantis žmones tik nuosavybės savininkais, laiko daiktus tik nuosavybe, o nuosavybę – tik mainų objektais, o ne naudojamais daiktais. Mintį, kad mainams naudojami daiktai praranda natūralias savybes, Marxui įkvėpė, ko gero, Aristotelis, nurodęs, kad nors sandalo gali prireikti arba avėti, arba mainams, savybė būti mainomam prieštarauja sandalo prigimčiai, nes „sandalas atsirado ne mainų tikslu“ (*Politika*, 1257a 8). (Beje, Aristotelio įtaka Marxo mąstymo stiliui atrodo beveik tiek pat būdinga ir lemtinga kaip ir Hegelio filosofijos įtaka.) Tačiau tokie atsitiktiniai samprotavimai vaidina menką vaidmenį Marxo kūryboje, kuri lieka tvirtai įsišaknijusi naujųjų amžių kraštutiniame subjektyvizme. Jo idealiojoje visuomenėje, kurioje žmonės gamins kaip žmogiškos būtybės, pasaulio susvetimėjimas bus net ryškesnis negu anksčiau, juk tada jie sugebės sudaiktinti (*vergegenständlichen*) savo individualumą, savo savitumą, patvirtinti ir aktualizuoti savo tikrąją būtį: „Unsere Produktionen wären ebensoviele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtete“ („Aus den Exzerptheften“, 1844–1845, in *Gesamtausgabe*, Th. I, Bd. III, S. 546–547).

[5] Žinoma, dabartinės sąlygos smarkiai skiriasi, nes padienis darbininkas, kasdien gaudavęs darbo užmokestį, jau gauna savaitinį darbo užmokestį; ko gero, nelabai tolimoje ateityje garantuotas metinis atlyginimas apskritai panaikins šias ankstyvąsias sąlygas.

grynai gamtinio biologinio proceso gausoje, ir ji, kaip ir visos gamtinės jėgos – tiek gimdymo, tiek ir darbo – laiduoja bendrą perteklių, viršijantį tai, ko reikia norint reprodukuoti nauja, kad būtų galima atsverti sena. Ši naujųjų amžių epochos pradžioje vykusi raida skiriasi nuo panašių įvykių praeityje tuo, kad ekspropriacija ir turto kaupimas ne tiesiog sukūrė naują nuosavybę arba baigėsi nauju turto perskirstymu, bet grįžtamuoju ryšiu buvo susieti su procesu, skatinusiu tolesnes ekspropriacijas, didesnį našumą ir didesnius pasisavinimo mastus.

Kitais žodžiais sakant, darbo jėgos kaip gamtinio proceso išlaisvinimas palietė ne tik kai kurias visuomenės klases, o pasisavinimo procesas nesibaigė patenkinus poreikius ir troškimus; todėl kapitalo kaupimas nesibaigė mums taip gerai žinomu ikimoderniosios epochos turtingų imperijų sąstingiu, o plito po visą visuomenę ir paskatino nuolatinį turto gausėjimą. Bet šis procesas, kuris iš tiesų yra, kaip jį paprastai vadino Marxas, „visuomenės gyvenimo procesas" ir kurio galią kurti turtą galima palyginti tik su gamtos procesų vaisingumu, kai pakaktų sukurti vieną vyrą ir vieną moterį, kad dauginantis būtų neribotai pagausintas žmonių skaičius, tebėra valdomas susvetimėjimo pasauliui principo, iš kurio jis kilo. Procesas gali tęstis tik su sąlyga, kad jo neleidžiama pertraukti jokiam pasaulio tvarumui ir stabilumui, jis tęsiasi tik tol, kol visi pasaulio daiktai, visi galutiniai gamybos proceso produktai vis greičiau grąžinami į šį procesą. Kitais žodžiais sakant, mums žinomas turto kaupimo procesas, kurį skatina gyvenimo procesas ir kuris savo ruožtu skatina žmogaus gyvenimą, galimas tik tuo atveju, jeigu jam aukojamas pasaulis ir pats žmogaus pasauliškumas.

Pirmajam šio susvetimėjimo tarpsniui buvo būdingas žiaurumas, vis didesniam „triūsiančių vargšų" skaičiui jis nešė kančias ir materialinį skurdą. Ekspropriacija iš šių vargšų atėmė dvejopą – šeimos ir nuosavybės – teikiamą apsaugą, t. y. apsaugą, kurią teikė šeimos nuosava ir jai priklausanti privati pasaulio dalis, o šis pasaulis iki naujųjų amžių buvo individualaus gyvenimo proceso ir būtinas jo reikmes tenkinusios darbo veiklos prieglobstis. Į antrąjį tarpsnį buvo įžengta, kai naujo gyvenimo proceso subjektu tapo šeimą pakeitusi visuomenė. Priklausomybė socialinei klasei pakeitė apsaugą, kurią anksčiau teikė priklausomybė šeimai, o socialinis solidarumas tapo labai veiksmingu ankstesnio šeimyninio, natūralaus solidarumo pakaitalu. Be to, visuomenė kaip visu-

ma, gyvenimo proceso „kolektyvinis subjektas“, jokiu būdu nepasidarė neapčiuopiama tikrove, klasikiniams politiniams ekonomistams reikalinga „komunistine fikcija“. Lygiai kaip šeima buvo tapatinama su privačiai valdoma pasaulio dalimi, jos nuosavybe, taip visuomenė buvo tapatinama su apčiuopiama, tegul ir kolektyviai valdoma, nuosavybe, nacionalinės valstybės teritorija. Iki nacionalinės valstybės nuosmukio dvidešimtajame amžiuje ji visoms klasėms buvo tapusi privačiais namais, kurių neturėjo vargšų klasė.

Organinės nacionalizmo teorijos, ypač Vidurio Europoje, grindžiamos tautos ir jos narių santykių tapatinimu su šeima ir šeimyniniais santykiais. Kadangi visuomenė tampa šeimos pakaitalu, manoma, kad jos narių santykius lemia „kraujas ir dirva“; būtina nacionalinės valstybės sąlyga visur tampa gyventojų homogeniškumas ir jų įsišaknijimas konkrečios teritorijos dirvoje. Tačiau nors ši raida neabejotinai švelnino žiaurumą ir skurdą, ji vargu ar padarė įtaką ekspropriacijos ir pasaulio susvetimėjimo procesui, kadangi kolektyvinė nuosavybė, griežtai kalbant, yra vidujai prieštaringa sąvoka.

Europos nacionalinių valstybių sistemos nuosmukis, ekonominis ir geografinis Žemės traukimasis, dėl kurio [ekonomikos] klestėjimas ir nuosmukis tampa pasaulinio masto reiškiniais, žmonijos, kuri iki mūsų laikų buvo abstrakti sąvoka arba tik principas, kuriuo vadovavosi humanistai, virsmas realiai egzistuojančia bendrija, kurios nariams, esantiems tolimiausiuose Žemės rutulio taškuose, reikia mažiau laiko norint susitikti, negu jo reikėjo norintiems susitikti dar ankstesnei kartai priklausiusiems tautos nariams – tokie yra paskutiniojo šios raidos tarpsnio pradžios požymiai. Lygiai kaip šeimą ir jos nuosavybę pakeitė klasinė priklausomybė ir nacionalinė teritorija, taip žmonija dabar pradeda pakeisti tautiškai apribotas visuomenes, o Žemė pakeičia ribotą valstybės teritoriją. Bet kad ir ką atneštų ateitis, pasaulio susvetimėjimo procesas, kurį pradėjo ekspropriacija ir kuriam būdingas nuolatinis turto gausėjimas, gali tapti tik dar didesnio masto, jeigu jam bus leista vykti pagal jo vidinį dėsnį. Juk žmonės negali tapti tokiais pasaulio piliečiais, kokie jie yra savo šalių piliečiai, o visuomeniški žmonės negali būti tokie kolektyviniai savininkai, kokie yra šeimos ir namų ūkio žmonės kaip jų privačios nuosavybės savininkai. Visuomenės iškilimas lėmė tuo pat metu vykusį viešosios ir privačios sričių nuosmukį. Tačiau bendro viešojo pasaulio

nuosmukis, toks lemtingai svarbus formuojantis vienišam masės žmogui ir toks pavojingas kaip veiksnys, formuojantis šiuolaikinių ideologinių masinių sąjūdžių nepasaulišką mąstyseną, prasidėjo kur kas apčiuopiamesniu privačiai valdomos pasaulio dalies praradimu.

36. Archimedo taško atradimas

„Nuo tada, kai ėdžiose gimė kūdikis, vargu ar taip tyliai įvyko toks didis dalykas." Šiais įvadiniais žodžiais Whiteheadas palydi Galileo ir teleskopo išradimą į „moderniojo pasaulio" sceną[6]. Jis visiškai neperdeda. Kaip ir gimimas ėdžiose, pranašavęs ne antikos galą, o pradžią kažko taip netikėtai ir nenumatytai naujo, kad šito nebūtų galėjusi numatyti nei viltis, nei baimė, šie pirmieji nedrąsūs žvilgsniai į Visatą per instrumentą, pritaikytą žmogaus juslėms ir tuo pat metu skirtą atskleisti tai, kas akivaizdžiai ir visada turi likti joms neprieinama, paruošė dirvą visiškai naujam pasauliui ir nulėmė kryptį kitų įvykių, kuriems buvo lemta daug triukšmingiau apsireikšti naujaisiais amžiais. Teleskopas smarkiai sujaudino tik negausią, politiškai neįtakingą apsišvietusių žmonių aplinką – astronomus, filosofus, teologus; visuomenės dėmesį veikiau patraukė Galileo dramatiškai pademonstruoti krintančių kūnų dėsniai, laikomi naujųjų amžių gamtos mokslo pradžia (nors galima abejoti, ar patys šie dėsniai, jeigu Newtonas vėliau nebūtų jų transformavęs į visuotinį traukos dėsnį – tai vis dar vienas didingiausių fizikos ir astrofizikos šiuolaikinio susiliejimo pavyzdžių, – kada nors būtų nukreipę naująjį mokslą astrofizikos keliu). Juk naująją pasaulėžiūrą drastiškiausiai ne tik nuo antikos ar viduramžių pasaulėžiūros, bet ir nuo didžiulio tiesioginio patyrimo troškulio Renesanso laikais skyrė būtent prielaida, kad tokios pat rūšies išorinė jėga turėtų veikti tiek krintant žemiškiems, tiek judant dangiškiems kūnams.

Be to, Galileo atradimo naujumą temdė jo glaudus ryšys su praeitimi ir pirmtakais. Ne filosofinės Mikalojaus Kuziečio ir Giordano Bruno spekuliacijos, bet matematiškai išlavinta astronomų Koperniko ir Kep-

[6] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (Pelican ed., 1926), p. 12.

lerio vaizduotė metė iššūkį baigtinei, geocentrinei pasaulėžiūrai, kurios žmonės laikėsi nuo neatmenamų laikų. Ne Galileo, o filosofai pirmieji panaikino [kosmoso] dalijimą į vieną žemę ir vieną dangų virš jos, suteikdami, kaip jie manė, žemei „kilnių žvaigždžių rangą" ir pavadindami ją namais amžinoje ir begalinėje visatoje[7]. Ir atrodo, jog astronomams nereikėjo teleskopo, kad, prieštaraudami visai juslinei patirčiai, jie galėtų teigti, jog ne Saulė sukasi apie Žemę, o Žemė sukasi apie Saulę. Kai istorikas žvelgia atgal į šiuos pirmuosius žingsnius su visa retrospektyvaus žvilgsnio išmintimi ir išankstinėmis nuostatomis, jam kyla pagunda daryti išvadą, kad panorus paneigti Ptolemajo sistemą, joks empirinis patvirtinimas nebuvo reikalingas. Veikiau reikėjo spekuliatyvaus mąstymo drąsos vadovautis antikiniu ir viduramžišku gamtos paprastumo principu – net jeigu šisverstų paneigti visą juslinį patyrimą, taip pat reikėjo didžiulės Koperniko vaizduotės drąsos, kuri atplėšė jį nuo Žemės ir leido pažvelgti į ją iš viršaus, tarytum jis iš tiesų būtų Saulės gyventojas. O istorikas jaučiasi darąs pagrįstą išvadą, kai mano, kad iki Galileo atradimų buvo nuo Renesanso prasidėjęs „véritable retour à Archimède". Taip iš tiesų verčia galvoti aplinkybė, kad Leonardo studijavo Archimedą aistringai susidomėjęs, o Galileo galima vadinti jo mokiniu[8].

Tačiau nei filosofų spekuliacijos, nei astronomų vaizdiniai niekada nesukūrė įvykio. Kol Galileo padarė teleskopu savo atradimus, Giordano Bruno filosofija menkai domėjosi net apsišvietę žmonės, o be faktinio šiais atradimais suteikto patvirtinimo kopernikiškąją revoliuciją ne tik teologai, bet ir visi „protingi žmonės... būtų paskelbę esant beprotišku... nežabotos vaizduotės iššūkiu"[9]. Idėjų srityje esama tik originalumo ir gelmės – tai asmens savybės, – bet nėra jokio absoliutaus, objektyvaus naujumo; idėjos ateina ir praeina, jos pačios ilgaamžės ir net ne-

[7] Remiuosi Alexandre'o Koyré puikiai parašyta nauja filosofinės ir mokslinės minties sąsajų „septynioliktojo šimtmečio revoliucijos laikotarpiu" istorija (*From the Closed World to the Infinite Universe*, 1957, p. 43 ff.).

[8] Žr. P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, 1947, p. 28-29.

[9] E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Science* (Anchor ed.), p. 38 (plg. Koyré, *op. cit.*, p. 55, kur teigiama, kad Bruno įtaka pradėta jausti "tik po didžiųjų Galileo atradimų teleskopu").

mirtingos, o tai priklauso nuo joms būdingos galios apšviesti, kuri yra ir išlieka nepriklausomai nuo laiko ir istorijos. Be to, idėjos skiriasi nuo įvykių tuo, kad visada būna išsakomos anksčiau, o empiriškai nepatvirtintos spekuliacijos, kad Žemė sukasi aplink Saulę, nebuvo labiau negirdėtos, negu būtų negirdėtos šiuolaikinės teorijos apie atomus, jeigu jos nebūtų pagrįstos eksperimentais ir neturėtų padarinių realiame pasaulyje[10]. Galileo padarė tai, ko niekas nepadarė iki jo – jis panaudojo teleskopą taip, kad Visatos paslaptys atsivėrė žmogiškajam pažinimui „pojūčiais suvokiamu tikrumu“[11]; būtent jis žemiškai būtybei ir jos kūniškiems pojūčiams padarė prieinamus dalykus, kurie atrodė amžiais jai nepasiekiami ir geriausiu atveju prieinami abejotinai spekuliacijai ir vaizduotei.

Šį Koperniko sistemos ir Galileo atradimų reikšmingumo skirtumą visiškai aiškiai suprato Katalikų Bažnyčia, kuri neprieštaravo ikigalilėjiškai teorijai apie nejudančią Saulę ir judančią Žemę tol, kol astronomai naudojosi ja kaip matematiniams apskaičiavimams patogia hipoteze, bet, kaip Galileo'ui nurodė kardinolas Bellarmine'as, „įrodyti, kad hipotezė... atitinka reiškinius, visai ne tas pat, kaip parodyti, kad Žemė tikrai juda“[12]. Kokia taikli buvo ši pastaba, galima tučtuojau pamatyti iš netikėtai pasikeitusios nuotaikos, užvaldžiusios apsišvietusį pasaulį po to, kai buvo patvirtintas Galileo atradimas. Nuo tada akivaizdžiai išnyko entuziazmas, kurio kupinas Giordano Bruno įsivaizdavo begalinę visatą,

[10] Pirmasis, „gelbėjęs reiškinius remdamasis prielaida, kad dangus nejuda, bet Žemė sukasi pasvirusia orbita kartu sukdamasi apie savo ašį“, buvo Aristarchas Samietis trečiajame šimtmetyje pr. Kr., o pirmasis, suvokęs atominę materijos struktūrą, buvo Demokritas Abderietis penktajame šimtmetyje pr. Kr. Labai pamokomą graikų fizikinio pasaulio aiškinimą šiuolaikinio mokslo požiūriu pateikia S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks* (1956).

[11] Galileo (*op. cit.*) pats tai pabrėžia: „Kiekvienas su jusliniam suvokimui būdingu tikrumu gali sužinoti, kad Mėnulio paviršius jokiu būdu nėra lygus ir nupoliruotas“ (cit. iš: Koyré, *op. cit.*, p. 89).

[12] Panašiai argumentavo liuteronų teologas Osianderis iš Niurnbergo, kuris po mirties paskelbto (1546) Koperniko darbo *Apie dangaus kūnų sukimąsi* įžangoje rašė: „Šios knygos hipotezės nebūtinai teisingos ar net tikėtinos. Svarbus tik vienas dalykas. Jomis remiantis atlikti apskaičiavimai turi duoti rezultatus, atitinkančius stebimus reiškinius“. Abi citatos paimtos iš: Philipp Frank, „Philosophical Uses of Science“, *Bulletin of Atomic Scientists*, Vol. XIII, No. 4 (April, 1957).

ir dievobaiminga egzaltacija, kurios apimtas Kepleris kontempliavo Saulę, „tobuliausią visatos kūną, kurio visa esmė yra tik grynoji šviesa“ ir kuris todėl jam atrodė tinkamiausia vieta gyventi „Dievui ir palaimintiesiems angelams“[13], arba blaivesnis Mikalojaus Kuziečio pasitenkinimas matant, kad Žemė pagaliau atrado namus žvaigždėtame danguje. „Patvirtindamas“ savo pirmtakus, Galileo pavertė įrodomu faktu tai, kas iki jo buvo įkvėptos spekuliacijos. Tiesioginė filosofinė reakcija į šią tikrovę buvo ne džiūgavimas, o karteziškoji abejonė, kuria buvo pradėta naujųjų amžių filosofija – toji „įtarumo mokykla“, kaip ją kartą pavadino Nietzsche, – ir kuri baigėsi įsitikinimu, kad „nuo šiol sielos buveinė gali būti saugiai statoma tik ant tvirto nepalenkiamos nevilties pamato“[14].

Daugelį šimtmečių šio įvykio padariniai, ir vėl panašiai kaip Kristaus gimimo padariniai, buvo prieštaringi ir negalutiniai, ir net šiandien konfliktas tarp paties įvykio ir jo beveik tiesioginių padarinių toli gražu neišspręstas. Gamtos mokslų plėtra laidavo įrodomą, vis spartėjantį žmogaus žinių ir galios augimą; prieš pat naujųjų amžių pradžią europiečiai žinojo mažiau, negu Archimedas trečiajame amžiuje pr. Kr., o per pirmuosius penkiasdešimt mūsų šimtmečio metų pamatėme svarbesnių atradimų, negu jų buvo užregistruota per visus kitus rašytinės istorijos šimtmečius. Tačiau tas pats reiškinys lygiai pagrįstai kaltinamas dėl vargu ar mažiau akivaizdaus žmogaus nevilties didėjimo arba specifinio šiuolaikinio nihilizmo, būdingo vis platesniems gyventojų sluoksniams, o reikšmingiausias šios nevilties ir nihilizmo aspektas galbūt tas, kad jie nebegaili pačių mokslininkų, kurių gerai pagrįstas optimizmas devynioliktajame šimtmetyje vis dar galėjo atsilaikyti prieš lygiai pateisinamą mąstytojų ir poetų pesimizmą. Šiuolaikinė astrofizinė pasaulėžiūra, kurios pradininkas buvo Galileo ir kuri verčia abejoti mūsų pojūčių tinkamumu atskleisti tikrovę, paliko mums Visatą, apie kurios savybes žinome tik tiek, kiek žinome, kokiu būdu jos paveikia mūsų matavimo instrumentus, ir, Eddingtono žodžiais kalbant, „pirmosios panašios į antruosius tiek, kiek telefono numeris panašus į abonentą“[15]. Kitais žodžiais sakant, užuot atskleidę objektyvias savybes, randame instrumen-

[13] Burtt, *op. cit*, p. 58.

[14] Bertrand Russell, „A Free Man's Worship“, *Mysticism and Logic*, 1918, p. 46.

[15] Taip cituoja J. W. N. Sullivan, *Limitations of Science* (Mentor ed.), p. 141.

tus, o užuot sutikęs gamtą arba visatą, kalbant Heisenbergo žodžiais, žmogus sutinka tik save[16].

Mūsų kontekste svarbu, kad neviltis ir triumfas kyla iš to paties įvykio. Žvelgiant iš istorinės perspektyvos, atrodo taip, lyg Galileo atradimas empiriškai parodė, jog didžiausia žmogiškosios spekuliacijos baimė ir įžūliausia jos viltis, senovinė baimė, kad mūsų juslės, mūsų tikrovės suvokimo organai, gali mus apgauti, ir Archimedo troškimas turėti anapus Žemės tašką, leidžiantį nukabinti nuo vyrių pasaulį, galėtų tapti realybe tik drauge – tarytum troškimą būtų galima patenkinti tik su sąlyga, jog prarandame tikrovę, o baimė galėtų virsti realia grėsme tik [žmogui] įgijus nežemiškų galių. Juk kad ir ką šiandien darome fizikoje – ar išlaisviname energetinius procesus, paprastai vykstančius tik Saulėje, ar mėginame pradėti mėgintuvėlyje kosminės evoliucijos procesus, ar teleskopais skverbiamės į kosminę erdvę dviejų ar net šešių milijardų šviesmečių atstumu, ar kuriame mašinas, gaminančias ir kontroliuojančias žemiškos gamtos ūkyje nežinomas energijas, ar atominiuose greitintuvuose pasiekiame beveik šviesos greitį, ar kuriame gamtoje nerandamus elementus, ar po Žemę išsklaidome radioaktyvias daleles, kurias sukuriame pasinaudodami kosminiu spinduliavimu, – visais šiais atvejais valdome gamtą iš ne Žemėje esančio Visatos taško. Iš tikrųjų nestovėdami ten, kur troško stovėti Archimedas (*dos moi pou stō*), vis dar būdami dėl savo žmogiškų gyvenimo sąlygų pririšti prie Žemės, mes atradome būdą veikti Žemėje ir jos gamtinėje aplinkoje taip, tarsi ja disponuotume iš išorės, tarsi turėtume Archimedo atramos tašką. Ir net rizikuodami sukelti grėsmę gamtiniam gyvenimo procesui mes leidžiame, kad Žemė būtų veikiama visuotinių, kosminių jėgų, kurios nežinomos gamtos ūkyje.

[16] Vokiečių fizikas Werneris Heisenbergas šią mintį išsakė daugelyje naujų publikacijų. Pavyzdžiui: „Wenn man versucht, von der Situation in der modernen Naturwissenschaft ausgehend, sich zu den in Bewegung geratenen Fundamenten vorzutasten, so hat man den Eindruck, ... dass zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht..., dass wir gewissermassen immer nur uns selbst begegnen“ (*Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955, S. 17–18). Taip Heisenbergas pasako, kad stebimas objektas neegzistuoja nepriklausomai nuo stebinčio jį subjekto: „Durch die Art der Beobachtung wird entschieden, welche Züge der Natur bestimmt werden und welche wir durch unsere Beobachtungen verwischen“ (*Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, 1949, S. 67).

Nors niekas nenumatė šių laimėjimų ir nors dauguma šių dienų teorijų kategoriškai prieštarauja teorijoms, suformuluotoms per pirmuosius naujųjų amžių šimtmečius, pati ši raida buvo galima tik todėl, kad iš pradžių buvo panaikintas senasis padalijimas į žemę ir dangų ir suvienyta visata, tad nuo tada į nieką, kas įvyksta Žemės gamtoje, nebuvo žiūrima tik kaip į žemišką įvykį. Buvo manoma, kad visus įvykius valdo visuotinai tikriausia šio žodžio prasme veikiantis dėsnis, o tai, beje, reiškia, kad jis veikia ten, kur neprasibrauna žmogaus juslinė patirtis (net juslinės patirtys, įgyjamos pasitelkus subtiliausius instrumentus), veikia toliau, negu aprėpia žmogaus atmintis, ir anksčiau, negu žmonija pasirodė Žemėje, net anksčiau, negu atsirado organinė gyvybė ir pati Žemė. Visi naujojo astrofizikos mokslo dėsniai formuluojami Archimedo taško požiūriu, o šis taškas, ko gero, kur kas toliau nuo Žemės ir daro jai kur kas didesnį poveikį, negu Archimedas ar Galileo kada nors drįso manyti.

Mokslininkai šiandien nurodo, kad galime lygiai pagrįstai manyti, kad Žemė sukasi apie Saulę arba Saulė sukasi apie Žemę, kad abi prielaidos neprieštarauja stebimiems reiškiniams, o skiriasi tik pasirinktas atskaitos taškas, tačiau tai jokiu būdu nerodo, jog grįžtama prie kardinolo Bellarmine'o arba Koperniko laikų požiūrio, kai astronomai svarstė tik hipotezes. Tai veikiau reiškia, kad Archimedo tašką pastūmėjome žingsniu toliau nuo Žemės, į Visatos tašką, iš kurio žvelgiant nei Žemė, nei Saulė nėra visuotinės sistemos centrai. Tai reiškia, kad nebesijaučiame pririšti net prie Saulės, kad laisvai judame Visatoje pasirinkdami tą atskaitos tašką, kuris gali būti patogus turint konkretų tikslą. Juk tikrų šiuolaikinio mokslo laimėjimų požiūriu šis perėjimas nuo ankstesnės heliocentrinės sistemos prie sistemos, neturinčios pastovaus centro, be abejonės, yra toks pat svarbus kaip pradinis perėjimas nuo geocentrinės prie heliocentrinės pasaulėžiūros. Tik dabar tapome „visatos" būtybėmis, kūriniais, kurie žemiški ne savo prigimtimi ar esme, o tik dėl savo gyvenimo sąlygų, ir todėl būdami protingi galime įveikti šią būklę ne tik grynai spekuliatyviai, bet ir faktiškai. Tačiau perėjimas nuo heliocentrinės prie nepripažįstančios centro pasaulėžiūros automatiškai lemia visuotinį reliatyvizmą, kurį konceptualizavo Einsteino reliatyvumo teorija, neigianti, kad „konkrečiu momentu visa materija yra vienodai reali"[17], ir kartu implikuojanti neigimą,

[17] Whitehead, *op. cit.*, p. 120.

kad laike ir erdvėje pasirodanti Būtis yra absoliučiai tikra. Šis reliatyvizmas jau glūdėjo, ar jį bent jau [potencialiai] numatė tos septynioliktojo šimtmečio teorijos, pasak kurių, mėlynumas yra niekas kita, o „santykis su žiūrinčia akimi", sunkumas – niekas kita, o „[kūnų] tarpusavio pagreičio santykis"[18]. Šiuolaikinio reliatyvizmo tėvas yra ne Einsteinas, jo tėvai yra Galileo ir Newtonas.

Į naujuosius amžius atvedė ne šimtmečius astronomus persekiojęs paprastumo, harmonijos ir grožio troškimas, privertęs Koperniką skaičiuoti planetų orbitas atskaitos tašku laikant Saulę, o ne Žemę, ir ne iš naujo pabudusi Renesanso meilė Žemei ir pasauliui bei maištas prieš viduramžių scholastikos racionalizmą; priešingai, šiai pasaulio meilei buvo lemta tapti naujaisiais amžiais įvykusio triumfinio susvetimėjimo pasauliui pirmąja auka. Veikiau atradimas, padarytas pasinaudojus nauju instrumentu, lėmė, kad koperniškas „Saulėje stovinčio vyriško žmogaus... apžvelgiančio planetas"[19] vaizdinys buvo kur kas daugiau negu vaizdinys ar gestas, iš tikrųjų tai buvo nuostabaus žmogiško sugebėjimo mąstyti Visatos požiūriu pasiliekant Žemėje ženklas, ir galbūt ženklas net dar nuostabesnio sugebėjimo panaudoti kosminius dėsnius kaip žemišką veikimą orientuojančius principus. Palyginti su susvetimėjimu Žemei, grindžiančiu visą gamtos mokslo naujaisiais amžiais raidą, žemiškos artumos panaikinimas, įvykęs atradus visą Žemės rutulį, ir dvejopo ekspropriacijos bei turto kaupimo proceso sukurtas susvetimėjimas pasauliui nėra tokie reikšmingi.

Šiaip ar taip, nors susvetimėjimas pasauliui lėmė naujųjų amžių visuomenės elgesį ir raidą, susvetimėjimas Žemei tapo ir tebėra naujųjų amžių mokslo skiriamuoju ženklu. Paženklintas susvetimėjimo Žemei, visas mokslas, o ne tik fizikos ir gamtos mokslai, taip radikaliai pakeitė savo esminį turinį, kad galima abejoti, ar iki naujųjų amžių apskritai egzistavo kas nors panašaus į mokslą. Galbūt tai aiškiausiai atskleidžia svarbiausio naujojo mokslo mentalinio instrumento, šiuolaikinės algeb-

[18] Ernsto Cassirerio ankstyvojoje esė *Einstein's Theory of Relativity* (Dover Publications, 1953) stipriai pabrėžiamas šis perimamumas tarp dvidešimtojo ir septynioliktojo šimtmečių mokslo.

[19] J. Bronowski straipsnyje „Science and Human Values" nurodo didelį metaforos vaidmenį reikšmingų mokslininkų mąstyme (žr. *Nation*, 1956 m. gruodžio 29 d.).

ros, raida. Algebra buvo priemonė, leidusi matematikai „sėkmingai išsilaisvinti iš erdviškumo pančių“[20], tai yra iš geometrijos, kuri, kaip rodo pavadinimas, priklausoma nuo žemiškų matų ir matavimų. Šiuolaikinė matematika išlaisvino žmogų iš žemiško patyrimo, o jo pažinimo galią – iš baigtinumo pančių.

Lemtingas dalykas čia ne tai, kad naujųjų amžių pradžioje žmonės vis dar laikėsi platoniškojo tikėjimo matematine Visatos struktūra, ir ne tai, kad dar kita karta sykiu su Descartes'u tikėjo, jog tikras pažinimas galimas tik ten, kur protas žaidžia savo paties formomis ir formulėmis. Lemtingas dalykas yra visiškai neplatoniškas geometrijos algebrinis traktavimas, atskleidžiantis naujųjų amžių idealą – žemiškus juslinius duomenis ir judesius redukuoti į matematinius simbolius. Be šitos neerdvinės simbolinės kalbos Newtonas nebūtų sugebėjęs suvienyti astronomijos ir fizikos į vientisą mokslą arba, tai kitaip pasakant, suformuluoti traukos dėsnio, kurio lygtis aprašys dangiškų kūnų judesius danguje ir žemiškų kūnų judėjimą Žemėje. Net tada jau buvo aišku, kad kvapą gniaužianti naujųjų amžių matematikos raida atskleidė nuostabų žmogaus gebėjimą išreikšti simboliais tas dimensijas ir sąvokas, apie kurias geriausiu atveju buvo mąstoma neigimo būdu, taigi kaip apie proto požiūriu ribinius reiškinius, kadangi jų neaprėpiamybė, atrodė, transcenduoja mirtingųjų protus, kurių gyvenimas trunka nereikšmingai trumpą laiką ir pasilieka pririštas prie ne itin svarbaus Visatos kampo. Vis dėlto net dar reikšmingesnis už šią galimybę apskaičiuoti esinius, kurių negalėjo „matyti“ proto akis, buvo faktas, kad naujas proto instrumentas, šiuo atžvilgiu net naujesnis ir reikšmingesnis už visus mokslinius įrankius, kuriuos jis padėjo išrasti, atvėrė kelią apskritai naujam būdui susitikti su gamta ir prie jos priartėti eksperimentuojant. Eksperimentuodamas žmogus realizavo neseniai išsikovotą laisvę nuo žemiško patyrimo pančių; užuot stebėjęs jam duotus gamtos reiškinius, jis primetė gamtai savo paties proto nustatytas sąlygas, t. y. sąlygas, kurias suteikė universalus, astrofizinis – kosminis ir negamtinis požiūris.

Kaip tik todėl matematika tapo svarbiausiu naujųjų amžių mokslu, ir šis jos išaukštinimas nesusijęs su Platonu, laikiusiu matematiką kilniau-

[20] Burtt, *op. cit.*, p. 44.

siu iš visų mokslų, nusileidžiančiu tik filosofijai, prie kurios, pasak jo, neturi būti leista priartėti niekam, kas pirmiausia nesusipažino su matematiniu idealių formų pasauliu. Juk matematika (t. y. geometrija) buvo tinkamas įvadas į tą idėjų dangų, kuriame vaizdiniai (*eidōla*) ir šešėliai, nykstanti materija nebegalėjo sutrukdyti pasirodyti amžinajai būčiai, kuriame šie pavidalai yra išgelbstimi (*sōzein ta phainomena*) ir saugūs, apvalyti ir nuo žmogiško jusliškumo, ir nuo materialaus dūlumo. Tačiau matematinės ir idealios formos nebuvo intelekto kūriniai, jos buvo duotos proto akims, kaip kad jusliniai duomenys buvo duoti pojūčių organams; o tie, kurie buvo išlavėję suvokti, kas paslėpta nuo kūniškos žiūros akių ir neišlavinto daugelio [žmonių] proto, stebėjo tikrąją būtį ar veikiau tikrąjį būties pavidalą. Prasidėjus naujiesiems amžiams, matematika ne tik tiesiog praplečia savo turinį ar ieško begalybės, kad taptų pritaikoma begalinės ir be galo didėjančios, besiplečiančios visatos neaprėpiamybei, bet ją apskritai liaujasi dominę pavidalai. Užuot buvusi filosofijos, „mokslo" apie tikrąjį Būties pavidalą, pradžia, ji tampa mokslu apie žmogaus proto struktūrą.

Descartes'o analitinėje geometrijoje erdvė ir tįsumas, gamtos ir pasaulio *res extensa*, nagrinėjama taip, kad „jos santykius, nors ir labai sudėtingus, visada privalu išreikšti algebros formulėmis", tad matematikai pavyko redukuoti ir paversti viską, kas nėra žmogus, modeliais, sutampančiais su žmogiškomis, proto struktūromis. Be to, kada ta pati analitinė geometrija įrodė, kad, „atvirkščiai, skaičių tiesas... puikiai galima pavaizduoti erdviškai", atsirado fizikos mokslas, kuriam susiformuoti prireikė tik grynai matematinių principų, o plėtodamas šį mokslą, žmogus galėjo judėti, brautis į erdvę ir būti tikras, kad nesutiks nieko, išskyrus save, nieko, ko negalima būtų redukuoti į jame glūdinčius modelius[21]. Dabar reiškinius buvo galima išgelbėti tik tiek, kiek juos buvo galima redukuoti į matematinę tvarką, o ši matematinė operacija nepadeda parengti žmogaus proto atskleisti tikrąją būtį orientuojant jį į idealius matus, kuriuos pateikia jusliniai duomenys, bet padeda, priešingai, redukuoti šiuos duomenis į žmogaus proto matus. O šis protas, kai yra pakankamas atstumas, kai jis užtektinai nutolęs ir atsietas, gali žvelgti į

[21] *Ibid.*, p. 106.

konkretybės gausą ir įvairovę bei ją apdoroti remdamasis savo paties modeliais ir simboliais. Šie nebėra idealiosios formos, atskleistos proto akiai, jie atsiranda, kai nebežiūrima į reiškinius nei proto, nei kūno akimis, kai visi reiškiniai redukuojami [į matematinius santykius] pasitelkus nuotolyje glūdinčią jėgą.

Šiomis nutolinimo sąlygomis kiekvienas daiktų rinkinys transformuojamas į gryną daugį, o kiekvienas daugis, kad ir koks netvarkingas, nenuoseklus ir supainiotas, subyrės į tam tikrus modelius ir konfigūracijas, kurie bus tiek pat svarūs ir reikšmingi kaip matematinė kreivė, kurią, pasak Leibnizo pastabos, visada galima rasti tarp atsitiktinai ant popieriaus lapo pažymėtų taškų. Juk jeigu „galima įrodyti, kad tam tikros rūšies matematinį tinklą galima nuausti aplink kiekvieną keletą objektų turinčią visatą... tai faktas, jog mūsų visatą įmanoma aprašyti matematiškai, nebėra filosofiškai labai reikšmingas faktas“[22]. Šis faktas neįrodo nei gamtoje glūdinčios tvarkos ir grožio, nei patvirtina žmogaus protą, jo sugebėjimą pranokti jusles suvokimo galia arba jo tinkamumą atskleisti tiesą.

Naujųjų amžių *reductio scientiae ad mathematicam* panaikino gamtos, kokią iš arti parodo žmogaus juslės, liudijimą, kaip kad Leibnizas panaikino žinojimą apie atsitiktinai ir chaotiškai ant popieriaus lapo pažymėtus taškus. O įtarumo, pasipiktinimo ir nevilties jausmas – jis buvo pirmasis, o dvasiniu požiūriu vis dar ilgalaikiškiausias padarinys, nulemtas atradimo, kad Archimedo taškas nebuvo tuščias bergždžios spekuliacijos sapnas, – nėra visai nepanašus į beviltišką pasipiktinimą žmogaus, kuris savo akimis stebėjo, kaip savavališkai ir atsitiktinai šie taškai buvo žymimi ant popieriaus, bet kuriam rodoma ir jis verčiamas pripažinti, kad visos jo juslės ir sprendimo galios jį apgavo ir kad jis iš tikrųjų matė, kaip brėžiama „geometrinė linija, kurios kryptį nuolat ir vienodai apibrėžia viena taisyklė“[23].

[22] Bertrand Russell. Cituoja J. W. N. Sullivan, *op. cit.*, p. 144. Taip pat žr. Whiteheado nurodytą skirtumą tarp tradicinio mokslinio klasifikavimo metodo ir šiuolaikinio, matavimu grindžiamo požiūrio: pirmasis metodas susijęs su objektyviais požymiais, kurių pagrindas yra nuo žmogaus besiskirianti gamta, antrasis metodas yra visiškai subjektyvus, nepriklauso nuo objektyvių savybių ir jam tereikia, kad būtų daug objektų.

[23] Leibniz, *Discours de métaphysique*, No. 6.

37. Universalus mokslas *versus* gamtos mokslas

Prireikė daugelio kartų ir net kelių šimtmečių, kol paaiškėjo tikroji koperniškiškos revoliucijos ir Archimedo taško atradimo prasmė. Tik mes ir tik vos prieš kelis dešimtmečius pradėjome gyventi pasaulyje, visiškai valdomame mokslo ir technikos, kurių objektyvi tiesa ir praktinės žinios kildinamos iš kosminių ir universalių, o ne žemiškų ir „gamtinių" dėsnių, ir šiame pasaulyje žinios, įgyjamos pasirenkant ne Žemėje esantį atskaitos tašką, taikomos žemiškai gamtai ir žmogaus sukurtam pasauliui. Gili praraja skiria gyvenusius iki mūsų ir žinojusius, kad Žemė sukasi aplink Saulę, kad nei viena, nei kita nėra Visatos centras, ir dariusius išvadą, kad žmogus prarado namus ir privilegijuotą padėtį kūrinijoje, ir mus pačius, kurie vis dar esame ir galbūt amžinai būsime žemiškos būtybės, priklausomos nuo metabolizmo su žemiška gamta, bet radusios priemonių sukelti kosminės kilmės ir galbūt kosminio masto procesus. Norint nubrėžti aiškią ribą tarp naujųjų amžių ir pasaulio, kuriame pradėjome gyventi, galima brėžti ją ir ten, kur atrandamas skirtumas tarp, viena vertus, mokslo, žvelgiančio į gamtą universaliu požiūriu ir šitaip visiškai ją pavergiančio, ir, kita vertus, tikrai „universalaus" mokslo, sužadinančio kosminius procesus gamtoje net tada, kai akivaizdžiai rizikuojama, jog ji gali būti sunaikinta, o kartu su ja sunaikintas ir pats žmogaus gamtos valdymas.

Žinoma, šiuo momentu mums labiausiai rūpi siaubingai padidėjusi žmogaus naikinanti galia, leidžianti mums sunaikinti visą organinę gyvybę Žemėje, o kada nors galbūt net pačią Žemę. Tačiau ne mažiau baugina analogiška nauja kūrybinė galia ir ne lengviau susitaikyti su ja. Ji leidžia sukurti naujus, apskritai gamtoje nerandamus elementus, taip pat leidžia mums ne tik teoriškai apmąstyti ryšius tarp masės ir energijos bei jų esminį tapatumą, bet iš tikrųjų paversti masę energija arba spinduliavimą – materija. Tuo pat metu pradėjome apgyvendinti Žemę supančią erdvę žmogaus sukurtomis žvaigždėmis palydovais kaip naujais dangaus kūnais, ir tikimės, kad nelabai tolimoje ateityje sugebėsime atlikti tai, kas ankstesniais laikais iki mūsų buvo laikoma didžiausia, giliausia ir švenčiausia gamtos paslaptimi, – sukursime arba atkursime gyvybės stebuklą. Sąmoningai vartoju žodį „sukursime" norėdama pažymėti, kad iš tikrųjų darome tai, kas visais ankstesniais amžiais buvo laikoma išimtine Dievo Kūrėjo prerogatyva.

Ši mintis atrodo šventvagiška, ir nors ji šventvagiška visoje Vakarų ar Rytų filosofinėje arba teologinėje tradicijoje, ji nėra šventvagiškesnė negu tai, ką mes padarėme arba trokštame padaryti. Tačiau ji nebėra šventvagiška, kai tik suprantame tai, ką puikiai suprato Archimedas, net jeigu jis ir nežinojo, kaip surasti tašką anapus Žemės, būtent, kad nesvarbu, kaip aiškiname žemės, gamtos ir žmogaus evoliuciją, jie turėjo atsirasti todėl, kad juos sukūrė kažkokia viršpasaulinė, „universali" jėga, kurios veikimas turi būti tam, kas sugeba užimti pradinę jos padėtį, suprantamas tiek, kad būtų galima šią jėgą mėgdžioti. Juk galiausiai ne kas kita, o tik ši hipotetinė padėtis Visatoje anapus Žemės leidžia mums sukurti procesus, kurie nevyksta Žemėje ir nevaidina jokio vaidmens stabilioje materijoje, bet yra lemtingai svarbūs jai randantis. Išties pati daikto prigimtis lemia, kad astrofizika, o ne geofizika, „universalus", o ne „gamtos" mokslas sugebėjo įsiskverbti į paskutines žemės ir gamtos paslaptis. Visatos požiūriu Žemė yra tik dalinis atvejis ir ją galima taip suprasti, lygiai kaip šiuo požiūriu negali būti aiškaus skirtumo tarp materijos ir energijos, nes abi yra „tik skirtingos tos pačios pamatinės substancijos formos"[24].

Jau nuo Galileo ir tikrai nuo Newtono žodis „universalus" pradėjo įgyti išties labai specifinę prasmę; jis reiškia „galiojantis už mūsų Saulės sistemos". Ir kažkas visiškai panašaus nutiko kitam filosofinės kilmės žodžiui, žodžiui „absoliutus", kuris taikomas „absoliučiam laikui", „absoliučiai erdvei", „absoliučiam judėjimui" arba „absoliučiam greičiui" ir visais šiais atvejais reiškia visatos laiką, erdvę, judėjimą, greitį, palyginti su kuriais žemiškas laikas, erdvė, judėjimas ar greitis yra tik „reliatyvūs". Kiekvienas įvykis Žemėje tapo reliatyvus nuo tada, kai Žemės susietumas su Visata tapo visų matavimų atskaitos tašku.

Kalbant filosofiškai, atrodo, kad žmogaus sugebėjimas perimti šį kosminį, universalų požiūrį nekeičiant savo padėties yra tarsi aiškiausias galimas jo nežemiškos kilmės ženklas. Tarsi nebereikėtų teologijos, mums sakančios, kad žmogus nėra, negali būti iš šio pasaulio, net jeigu čia jis praleidžia savo gyvenimą; ir galbūt vieną dieną sugebėsi-

[24] Remiuosi Wernerio Heisenbergo pranešimu „Elementarteile der Materie", *Von Atom zum Weltsystem* (1954).

me pažvelgti į ilgaamžį filosofų entuziazmą ieškoti to, kas universalu, kaip į pagrindinį požymį, kad tik jie vieni turėjo nuojautą, jog ateis laikas, kai žmonės turės gyventi Žemės sąlygomis ir tuo pat metu sugebės žvelgti į ją ir čia veikti tarsi būdami ne joje. (Sunkumas tik tas – ar bent jau taip atrodo dabar, – kad, nors žmogus gali *daryti* daiktus remdamasis „universaliu", absoliučiu požiūriu, o filosofai niekada nemanė tai esant galima, jis prarado sugebėjimą *mąstyti* universaliomis, absoliučiomis sąvokomis ir šitaip įgyvendino ir kartu sugriovė tradicinės filosofijos matus ir idealus. Senąją žemės ir dangaus dichotomiją pakeitė nauja žmogaus ir Visatos dichotomija arba dichotomija tarp žmogaus proto sugebėjimų suprasti ir universalių dėsnių, kuriuos žmogus gali atskleisti ir pritaikyti iš tikrųjų jų nesuprasdamas.) Kad ir kokie pasirodytų esą šios dar neaiškios ateities laimėjimai ir prarastys, viena yra tikra: nors ji gali labai, galbūt net radikaliai, paveikti egzistuojančių religijų žodyną ir metaforišką jų turinį, ji nepanaikina, nepašalina ir net nepaliečia nežinomybės, kuri yra tikėjimo sritis.

Nors naujajam, archimedišku tašku besiremiančiam mokslui prireikė šimtmečių ir ne vienos kartõs visiškai išskleisti savo galimybėms, nors praslinko maždaug du šimtmečiai, kol jis net pradėjo keisti pasaulį ir kurti naujas žmogaus gyvenimo sąlygas, prireikė tik keleto dešimtmečių, vargu ar net vienos kartõs, kad žmogaus protas pasidarytų tam tikras išvadas iš Galileo atradimų, taip pat metodų ir prielaidų, kuriais remiantis jie buvo padaryti. Žmogaus protas per metus ar dešimtmečius pasikeitė taip pat radikaliai, kaip žmogaus pasaulis – per šimtmečius; ir nors šis pasikeitimas, suprantama, palietė tik nedaugelį tų, kurie priklausė tai keisčiausiai iš visų naujųjų amžių bendrijų – mokslininkų bendrijai ir literatų respublikai (vienintelei bendrijai, be revoliucijos išgyvenusiai visas įsitikinimų permainas bei konfliktus dėl jų ir niekada nepamiršusiai „gerbti žmogaus, kurio įsitikinimams nebepritaria")[25], ši bendrija, pasižymėjusi išlavinta ir kontroliuojama vaizduotės jėga, daugeliu atžvilgių artino visų šiuolaikinių žmonių mąstymo būdo radikalų pasikeitimą, tapusį realia politine

[25] Bronowski, *op. cit.*

tikrove tik mūsų laikais[26]. Descartes'as yra toks pat šiuolaikinės filosofijos tėvas, kaip Galileo yra šiuolaikinio mokslo protėvis. Ir nors tiesa, kad po septynioliktojo šimtmečio, ir daugiausia dėl naujųjų amžių filosofijos plėtros, mokslo ir filosofijos keliai išsiskyrė kaip niekad radikaliai[27] – Newtonas buvo beveik paskutinis, laikęs savo tyrinėjimus „eksperimentine filosofija"[28], o Kantas buvo paskutinis filosofas, kartu buvęs savotišku astronomu ir gamtos mokslininku[29] – naujųjų amžių filosofija labiau negu visa ankstesnioji filosofija savo ištakomis ir raida susijusi su konkrečiais moksliniais atradimais. Kad ši filosofija, tikra seniai atgyvenusios mokslinės pasaulėžiūros dvynė, šiandien nėra pasenusi, lemia ne tik filosofijos prigimtis, dėl kurios autentiška filosofija yra tokia pat pastovi ir tvari kaip ir meno

[26] Karališkosios draugijos įkūrimas ir ankstyvoji istorija gana pamokomi. Kai ji buvo įkurta, nariai turėjo sutikti, kad nesvarstys jokių su karaliumi nesuderintų klausimų, o ypač nedalyvaus politiniuose ar religiniuose ginčuose. Kyla pagunda daryti išvadą, kad šiuolaikinis mokslinis „objektyvumo" idealas gimė čia, ir tai skatintų manyti, kad jo kilmė politinė, o ne mokslinė. Negana to, pažymėtina, kad iš pat pradžių mokslininkams atrodė būtina susiorganizuoti į draugiją, o tai, kad pačioje Karališkojoje draugijoje nuveiktas darbas pasirodė esąs kur kas svarbesnis negu kitur nuveiktas darbas, parodė, kokie jie buvo teisūs. Tiek politikos išsižadėjusių mokslininkų, tiek politikų sukurta organizacija visada būna politinė institucija; kai žmonės organizuojasi, jie ketina veikti ir turėti valdžią. Jokios sutelktos mokslininkų grupės pastangos nėra grynas mokslas, nesvarbu, ar jos tikslas būtų daryti įtaką visuomenei ir laiduoti savo nariams tam tikrą padėtį toje visuomenėje, ar – tai dideliu mastu buvo ir tebėra būdinga organizuotiems tyrinėjimams gamtos mokslų srityje – veikti kartu ir darniai, siekiant užkariauti gamtą. Kaip kartą pažymėjo Whiteheadas, iš tiesų „nėra joks atsitiktinumas, kad mokslo amžius peraugo į organizacijos amžių. Organizuota mintis yra organizuoto veiksmo pagrindas"; norėtųsi pridurti, jog tai nėra atsitiktinumas ne todėl, kad mintis yra veiksmo pagrindas, o veikiau todėl, kad šiuolaikinis mokslas kaip „minties organizacija" įdiegė veiksmo elementą į mąstymą. (Žr. *The Aims of Education*, Mentor ed., p. 106–107.)

[27] Karlas Jaspersas, meistriškai interpretuodamas karteziškąją filosofiją, pabrėžia keistą Descartes'o „mokslinių" idėjų nepritaikomumą, tai, kad jis nepakankamai suprato moderniojo mokslo dvasią, jo polinkį nekritiškai, neturint apčiuopiamų įrodymų, pripažinti teorijas. Tuo stebėjosi jau Spinoza (*op. cit.*, ypač p. 50 ff., 93 ff.).

[28] Žr. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trans. Motte (1803), II, 314.

[29] Viena iš ankstyvųjų Kanto publikacijų buvo *Visuotinė gamtos istorija ir dangaus teorija*.

kūriniai, bet šiuo konkrečiu atveju ji buvo glaudžiai susijusi su tolesne raida pasaulio, kuriame daugelį šimtmečių tik nedaugeliui suprantamos tiesos tapo visų tikrove.

Iš tiesų būtų kvailystė nepastebėti, kaip beveik pernelyg tiksliai naujųjų amžių žmogaus susvetimėjimas pasauliui sutampa su naujųjų amžių filosofijos subjektyvizmu, kuris buvo jai būdingas nuo Descartes'o ir Hobbeso iki anglų sensualizmo, empirizmo ir pragmatizmo, taip pat nuo vokiečių idealizmo ir materializmo iki dabartinio fenomenologinio egzistencializmo ir loginio arba epistemologinio pozityvizmo. Tačiau būtų lygiai kvaila manyti, kad filosofo protą nusigręžti nuo senų metafizinių klausimų ir griebtis įvairiausių formų introspekcijos – juslinio ar kognityvinio aparato, sąmonės, psichologinių ir loginių procesų tyrinėjimo – paskatino savarankiška idėjų raida arba, kitaip pasakant tą patį, manyti, jog mūsų pasaulis būtų tapęs kitoks, jeigu tik filosofija būtų tvirtai laikiusis tradicijos. Kaip sakėme, pasaulį keičia ne idėjos, bet įvykiai – heliocentrinė sistema kaip idėja tokia pat sena kaip pitagoriečių spekuliacijos ir tiek pat pastovi mūsų istorijoje kaip neoplatoniškosios tradicijos, tačiau dėl to niekada nepakeitė pasaulio ar žmogaus mąstymo būdo, – o lemtingo naujųjų amžių įvykio autorius yra Galileo, bet ne Descartes'as. Pats Descartes'as tai aiškiai suvokė, ir kai jis išgirdo apie Galileo bylą ir jo [savo pažiūrų] atsižadėjimą, jam trumpam buvo kilusi pagunda sudeginti visus savo raštus, nes „jeigu Žemė nesisuka, visi mano filosofijos pagrindai taip pat klaidingi"[30]. Bet Descartes'as ir filosofai, kadangi jie pavertė tai, kas nutiko, bekompromisiu mąstymu, neprilygstamai tiksliai užfiksavo baisų įvykio sukeltą sukrėtimą: jie numatė, bent jau iš dalies, kaip tik tuos naujame žmogaus požiūryje glūdėjusius keblumus, kurie mokslininkams nerūpėjo dėl per didelio jų užimtumo, kol šie keblumai mūsų laikais pradėjo ryškėti jų pačių darbe ir trukdyti tyrinėjimams. Nuo tada buvo įveiktas keistas neatitikimas tarp naujųjų amžių filosofijos, kuri iš pat pradžių buvo iš esmės pesimistinė, ir moderniojo mokslo, kuris dar visai neseniai buvo toks džiugiai optimistinis, nuotaikos. Atrodo, kad filosofijoje ir moksle liko mažai linksmumo.

[30] Žr. Descartes'o 1633 m. lapkričio mėn. rašytą laišką Mersenne'ui.

38. Karteziškosios abejonės atsiradimas

Naujųjų amžių filosofija prasidėjo Descartes'o *de omnibus dubitandum est*, abejone, bet ši abejonė buvo ne įgimta žmogaus proto kontrolė, sauganti nuo mąstymo apgaulių ir juslių iliuzijų, ne skepticizmas, nukreiptas prieš žmonėms ir laikams būdingas elgesio normas ir prietarus, ir net ne mokslinio tyrinėjimo ir filosofinės spekuliacijos kritinis metodas. Karteziškoji abejonė apima kur kas daugiau, o jos tikslas pernelyg fundamentalus, kad jai rūpėtų toks konkretus turinys. Naujųjų amžių filosofijoje ir mąstyme abejonė turi beveik tokią pat svarbiausią vietą, kurią visais ankstesniais šimtmečiais turėjo graikų *thaumazein*, stebėjimasis viskuo, kas yra. Descartes'as pirmasis konceptualizavo šį naujųjų amžių abejojimą, kuris po jo tapo savaime akivaizdus, tylus variklis, judinęs visą mąstymą, nematoma jo viso sukimosi ašis. Nuo Platono ir Aristotelio iki naujųjų amžių didžiausi ir autentiškiausi teorinės filosofijos atstovai artikuliavo nuostabą, o naujųjų amžių filosofija nuo Descartes'o artikuliavo ir diferencijavo abejonę.

Savo radikaliausia ir universaliausia reikšme karteziškoji abejonė iš pradžių buvo atsakas į naują tikrovę, tikrovę, kuri nebuvo mažiau reali dėl to, kad šimtmečius ji buvo tikra tik mažam ir politiškai nereikšmingam mokslininkų ir apsišvietusių žmonių būriui. Filosofai iš karto suprato, kad Galileo atradimai yra ne tik iššūkis juslių liudijimui ir kad jau nebe protas, kaip Aristarcho ir Koperniko atveju, „taip išprievartavo jų jusles", nes jeigu taip būtų, žmonėms iš tiesų reikėtų tik apsispręsti, kuriam iš šių gebėjimų teikti pirmenybę ir leisti prigimtiniam protui tapti „jų lengvatikystės šeimininku"[31]. Ne protas, bet žmogaus padarytas instrumentas, teleskopas, iš tikrųjų pakeitė fizikinę pasaulėžiūrą; ne kontempliacija, stebėjimas ir spekuliacija davė naujų žinių, bet aktyvus *homo faber*, darymo ir gaminimo įsikišimas. Kitais žodžiais sakant, žmogus buvo apgaudinėjamas tol, kol pasitikėjo tuo, kad tikrovė ir tiesa atsiskleis jo juslėms ir protui, jeigu tik jis liks ištikimas tam, ką mato

[31] Šiais žodžiais Galileo išreiškia savo susižavėjimą Koperniku ir Aristarchu, kurių protas „sugebėjo... taip išprievartauti jusles ir, nepaisant to, pasidaryti jų lengvatikystės šeimininku" (*Dialogues concerning the Two Great Systems of the World*, trans. Salusbury, 1661, p. 301).

kūno ir proto akimis. Senoji priešprieša tarp juslių ir proto tiesos, tarp menkesnio juslių ir didesnio proto gebėjimo atskleisti tiesą išbluko šalia šio iššūkio, šalia akivaizdžios implikacijos, kad nei tiesa, nei tikrovė nėra duotos, kad nė viena iš jų nepasirodo tokia, kokia yra, ir kad išsaugoti teisingo pažinimo viltį galima tik atsikratant regimybės, atsiribojant nuo reiškinių.

Tik dabar paaiškėjo, kokiu mastu protas ir tikėjimas protu priklauso ne nuo pavienių juslinių suvokinių, kurių kiekvienas gali būti iliuzinis, bet nuo nekvestionuojamos prielaidos, jog juslės kaip visuma – siejamos ir valdomos sveiko proto, šeštos ir aukščiausios juslės – pritaiko žmogų prie jį supančios tikrovės. Jei žmogaus akis gali apgauti jį taip smarkiai, kad taip ilgai žmonės apgaulingai tikėjo, jog Saulė sukasi aplink Žemę, tai, matyt, proto akių metafora praranda prasmę; ji buvo grindžiama, nors ir implicitiškai ir net tada, kai buvo priešpriešinama juslėms, didžiausiu pasitikėjimu kūnišku regėjimu. Jeigu Būtis ir Reiškinys išsiskiria visam laikui, o tai, kaip kartą pažymėjo Marxas, yra pamatinė viso naujųjų amžių mokslo prielaida, tada nelieka nieko, kuo būtų galima patikėti – reikia viskuo abejoti. Tarsi būtų pasitvirtinusi sena Demokrito pranašystė, kad proto pergalė prieš jusles gali baigtis tik jo pralaimėjimu, tik dabar instrumento rodmenys, matyt, laimėjo pergalę ir prieš protą, ir prieš jusles[31a].

Nuostabus karteziškosios abejonės bruožas yra universalumas: niekas, jokia mintis ir joks patyrimas nėra nuo jos apsaugotas. Galbūt niekas sąžiningiau neištyrė tikrųjų jos mastų kaip Kierkegaard'as, kai jis šoko – ne iš proto, kaip manė, bet iš abejonės – į tikėjimą, šitaip perkeldamas abejonę į pačią šiuolaikinės religijos šerdį [32]. Abejonė darosi uni-

[31a] Demokritas, pareiškęs, kad „iš tikrųjų nėra nei baltumo, nei juodumo, nei kartumo, nei saldumo", pridūrė: „Vargšas prote, argumentų semiesi iš juslių, o po to nori jas įveikti? Tavo pergalė yra tavo pralaimėjimas". (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker,* 4 ed., 1922, frag. B125.)

[32] Žr. *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est*, vieną iš ankstyviausių Kierkegaard'o rankraščių ir galbūt vis dar nuodugniausią karteziškosios abejonės interpretaciją. Dvasinės autobiografijos forma Kierkegaard'as pasakoja, kaip iš Hegelio veikalų sužinojo apie Descartes'ą, o po to apgailestavo, kad pradėjo studijuoti filosofiją ne nuo jo kūrinių. Yra šio mažo traktato, daniškai paskelbto *Rinktiniuose raštuose,* t. 4 (Kopenhaga, 1909), vokiškas vertimas (Darmstadt, 1948).

versali, ji plečiasi nuo juslių liudijimo prie proto, o toliau apima tikėjimo liudijimą, kadangi galiausiai šios abejonės pagrindas yra savaiminio akivaizdumo prarastis, o visas mąstymas visada prasidėdavo nuo to, kas akivaizdu savaime ir per save – akivaizdu ne tik mąstytojui, bet kiekvienam. Karteziškoji abejonė ne tiesiog abejojo, kad žmogus gali suprasti visas tiesas ar kad žmogaus regėjimas gali sugebėti viską matyti, ji abejojo tuo, kad suprantamumas žmogui gali apskritai įrodyti tiesą, o matomumas – įrodo tikrovę. Ši abejonė abejoja, ar apskritai egzistuoja toks dalykas kaip tiesa, ir per tai atskleidžia, kad tradicinė tiesos sąvoka, ar ji būtų grindžiama jusliniu suvokimu, ar protu arba dieviškuoju apreiškimu, rėmėsi dvejopa prielaida, jog tai, kas iš tikrųjų yra, pasirodys savaime ir jog žmogaus sugebėjimų pakanka tam suvokti[33]. Kad tiesa atsiskleidžia pati, tikėjo antikinė pagoniškoji ir žydų, krikščioniškoji ir pasaulietinė filosofija. Dėl šios priežasties naujoji, naujųjų amžių filosofija taip karštai – iš tikrųjų su įniršiu, besiribojančiu su neapykanta – užsipuolė tradiciją ir greitai susidorojo su entuziastingu Renesanso atgimimu ir nauju antikos atradimu.

Visiškai suvokti, kokia stipri karteziškoji abejonė, įmanoma tik supratus, kad nauji atradimai kirto net dar pragaištingesnį smūgį žmogaus pasitikėjimui pasauliu ir visata, negu rodo griežtas būties ir reiškinio atskyrimas. Juk čia santykis tarp jų nebėra statiškas, koks jis buvo tradiciniame skepticizme, kur reiškiniai paprasčiausiai slėpė ir dangstė tikrąją būtį, amžinai išvengiančią žmogaus žvilgsnio. Priešingai, ši Būtis ne-

[33] Glaudų pasitikėjimo juslėmis ir pasitikėjimo protu ryšį tradicinėje tiesos sampratoje aiškiai pripažino Pascalis. Pasak jo, „Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un et l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la reçoivent d'elle à leur tour: elle s'en revanche. Les passions de l'âme troublent les sens, et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envi" (*Pensées*, Pléiades ed., 1950, No. 92, p. 849). Garsiosios Pascalio lažybos, kad jis tikrai mažiau rizikuotų tikėdamas krikščioniškuoju mokymu apie pomirtinį gyvenimą negu juo netikėdamas, pakankamai atskleidžia, kaip proto ir juslių tiesa yra susijusi su dieviškojo apreiškimo tiesa. Pascalio, kaip ir Descartes'o, požiūriu, Dievas yra *un Dieu caché* (*ibid.*, No. 366, p. 923), kuris neatsiskleidžia, bet jo egzistavimas ir net gerumas yra vienintelė hipotetinė garantija, kad žmogaus gyvenimas nėra sapnas (karteziškasis košmaras užvaldo ir Pascalį, *ibid.*, No. 380, p. 928), o jo pažinimas nėra įkvėptas apgaudinėjančios dievybės.

paprastai aktyvi ir energetiška: ji kuria savo reiškinius, tik šie yra iliuzijos. Viską, ką suvokia žmogaus juslės, sukelia nematomos, slaptos jėgos, ir net kai tam tikromis gudrybėmis, išradingais instrumentais šios jėgos būna veikiau pagaunamos veikiančios negu atrandamos – kaip visiškai prieš savo valią ir nenoromis pakliūva į spąstus gyvūnas arba sugaunamas vagis, – paaiškėja, kad ši nepaprastai veikli Būtis yra tokios prigimties, kad jos atodangos turi būti iliuzijos, o iš jos reiškinių daromos išvados – apgaulingos.

Descartes'o filosofiją persekioja du košmarai, tam tikra prasme tapę visų naujųjų amžių košmarais, ir ne todėl, kad šią epochą taip smarkiai paveikė Descartes'o filosofija, o todėl, kad jie beveik neišvengiamai atsirado po to, kai buvo suprastos tikrosios naujųjų amžių pasaulėžiūros implikacijos. Šie košmarai labai paprasti ir labai gerai pažįstami. Vienas jų – abejonė dėl tikrumo, pasaulio ir žmogaus gyvenimo tikrumo; jeigu negalima pasitikėti nei juslėmis, nei sveiku protu, nei protu, tai tikrai gali būti, kad viskas, ką laikome tikrove, tėra sapnas. Antrasis susijęs su bendra žmogaus būkle, kurią atskleidė nauji atradimai ir žmogaus negalėjimas pasitikėti savo juslėmis ir protu; tokiomis aplinkybėmis išties atrodo daug labiau tikėtina, kad piktoji dvasia, *Dieu trompeur*, sąmoningai ir piktdžiugiškai apgaudinėja žmogų, negu kad Dievas yra visatos valdovas. Rafinuotas šios piktosios dvasios šėtoniškumas turėtų pasireikšti jai sukuriant būtybę, puoselėjančią tiesą tik tam, kad jai būtų suteikti kiti gebėjimai, dėl kurių ji niekada nesugebės atskleisti jokios tiesos, niekada nesugebės būti kas nors tikra.

Iš tikrųjų šis paskutinis dalykas – tikrumo klausimas – turėjo tapti lemtingas visai naujųjų amžių moralės raidai. Žinoma, naujaisiais amžiais buvo prarastas ne sugebėjimas siekti tiesos, tikrovės ar tikėti, ne iš to kylantis neišvengiamas juslių ir proto liudijimo pripažinimas, bet visa tai anksčiau lydėjęs tikrumas. Religijoje tučtuojau buvo prarastas ne tikėjimas išganymu ar pomirtiniu gyvenimu, bet *certitudo salutis* – ir tai atsitiko visose protestantiškose šalyse. Čia žlugus Katalikų Bažnyčiai, buvo pašalinta paskutinė su tradicija susijusi institucija, kuri visur, kur tik nebuvo suabejota jos autoritetu, saugojo nuo modernybės poveikio tikinčiųjų mases. Lygiai kaip tiesioginis šios tikrumo prarasties padarinys buvo naujas užsidegimas daryti gera šiame gyvenime, tarsi šis būtų

tik per ilgai užtrukęs išmėginimo tarpsnis[34], taip tikros tiesos praradimas baigėsi nauju, visiškai beprecedenčiu užsidegimu siekti teisingumo [*truthfulness*], tarsi žmogus galėjo leisti sau meluoti tik tol, kol jis buvo tikras, jog neabejotinai egzistuoja tiesa ir objektyvi tikrovė, kurios tikrai atlaikytų ir sugriautų visus jo melus[35]. Radikalų moralinių normų pasikeitimą, vykusį pirmuoju naujųjų amžių šimtmečiu, įkvėpė svarbiausios to meto žmonių grupės – naujųjų mokslininkų – poreikiai ir idealai; o pagrindinės moderno dorybės – sėkmė, darbštumas ir teisingumas – kartu yra didžiausios naujųjų amžių mokslo dorybės[36].

Mokslinės draugijos ir karališkosios akademijos tapo moralės požiūriu įtakingais centrais, kuriuose organizavosi mokslininkai ieškodami būdų ir priemonių taip įvilioti į spąstus gamtą eksperimentais ir instrumentais, kad ši būtų priversta išduoti savo paslaptis. Ir šis milžiniškas uždavinys, kurį galbūt galėjo išspręsti ne vienas žmogus, o tik kolektyvinės geriausių žmonijos protų pastangos, nurodinėjo elgesio taisykles ir naujus vertinimo kriterijus. Anksčiau tiesa glūdėjo tam tikros rūšies „teorijoje“, kuri nuo graikų laikų buvo suprantama kaip kontempliuojanti stebėtojo žiūra, o šiam stebėtojui rūpėjo jam atsiverianti tikrovė, kurią jis suvokdavo. Ją pakeitė sėkmės klausimas, o teorijos patikrinimas tapo „praktiniu“ – bus ji veiksminga ar ne. Teorija tapo hipoteze, o hipotezės patvirtinimas tapo tiesa. Tačiau šis lemtingai svarbus sėkmės kriterijus nepriklauso nuo praktinių motyvų ar technikos plėtros, galinčių būti arba nebūti konkrečių mokslinių atradimų padariniais. Sėkmės kriterijus būdingas pačiai naujųjų amžių mokslo esmei ir pažangai visiškai atsietai nuo jo pritaikomumo. Sėkmė čia visiškai nėra tuščias stabas, kuriuo ji

[34] Maxas Weberis, nors ir padaręs kai kurių dabar jau ištaisytų klaidų dėl detalių, tebėra vienintelis istorikas, kėlęs naujųjų amžių klausimą tiek iš esmės ir adekvačiai, kiek šito reikalavo paties klausimo svarba. Jis taip pat suvokė, kad darymo ir darbo vertinimą apvertė ne paprastas tikėjimo praradimas, bet *certitudo salutis*, tikrumo dėl išganymo praradimas. Mūsų kontekste aiškėja, kad tai buvo tik viena iš prarastų tikrenybių prasidėjus naujiesiems amžiams.

[35] Iš tiesų gana stebina, kad nė viena iš didžiųjų religijų, išskyrus zoroastrizmą, paties melavimo niekada nepriskyrė prie mirtinų nuodėmių. Ne tik nėra priesako *Nemeluok* (juk priesakas *Melagingai neliudyk prieš kaimyną*, žinoma, yra visai kitokio pobūdžio), bet, atrodo, kad iki atsirandant puritoniškajai moralei, niekas nelaikė melavimo rimtu nusižengimu.

[36] Tai yra svarbiausia anksčiau cituoto Bronowski'o straipsnio mintis.

tapo buržuazinėje visuomenėje; ji buvo, o moksluose nuo tada buvo visada, tikras žmogaus išradingumo triumfas prieš kur kas pranašesnes jėgas.

Karteziškasis universalios abejonės įveikimas arba jos išgelbėjimas nuo dviejų abipusiai susijusių košmarų – kad viskas yra sapnas ir nėra tikrovės ir kad ne Dievas, bet piktoji dvasia valdo pasaulį ir tyčiojasi iš žmogaus – savo metodu ir turiniu buvo panašus į posūkį nuo tiesos prie teisingumo ir nuo tikrumo – prie patikimumo. Descartes'o įsitikinimas, kad „nors mūsų dvasia nėra daiktų ar tiesos matas, ji tikrai turi būti dalykų, kuriuos teigiame arba neigiame, matas“[37], aidu atkartoja tai, ką bendrais bruožais ir aiškiai neartikuliuodami atskleidė mokslininkai: net jeigu nėra tiesos, žmogus gali būti teisingas, ir net jeigu nėra patikimo tikrumo, žmogus gali būti patikimas. Jeigu būtų išganymas, jis turėtų glūdėti pačiame žmoguje, ir jeigu būtų abejonės iškeltų klausimų sprendimas, jis turėtų rastis iš abejojimo. Jeigu viskas pasidarė abejotina, tai bent abejojimas yra tikras ir realus. Kad ir koks būtų juslėms ir protui duotų tikrovės ir tiesos rangas, „niekas negali abejoti savo abejone ir nebūti tikras, abejoja jis ar neabejoja“[38]. Garsusis Descartes'o *cogito ergo sum* („mąstau, vadinasi, esu“) radosi ne iš kokio nors pačios minties tikrumo jai pačiai – tokiu atveju mintis iš tiesų būtų vėl tapusi kilni ir reikšminga žmogui, tai buvo tik *dubito ergo sum*[39]

[37] Iš Descartes'o laiško Henry More'ui, cit. pagal Koyré, *op. cit.*, p. 117.

[38] Dialoge *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, kuriame Descartes'as išdėsto savo pamatines įžvalgas nevartodamas specialiųjų terminų, svarbiausias abejonės vaidmuo net dar akivaizdesnis negu kituose jo darbuose. Tad Eudoksas, ginantis Descartes'o požiūrį, aiškina: „Vous pouvez douter avec raison de toutes les choses dont la connaissance ne vous vient que par l'office des sens; mais pouvez-vous douter de votre doute et rester incertain si vous doutez ou non?... vous qui doutez vous êtes, et cela est si vrai que vous n'en pouvez douter davantage“ (Pléiade ed., p. 680).

[39] „Je doute, donc je suis, ou bien ce qui est la même chose: je pense, donc je suis“ (*ibid.*, p. 687). Descartes'o filosofijoje mintis tikrai yra išvestinio pobūdžio: „Car s'il est vrai que je doute, comme je n'en puis douter, il est également vrai que je pense; en effet douter est-il autre chose que penser d'un certaine manière?“ (*ibid.*, p. 686). Pagrindinė šios filosofijos mintis jokiu būdu nėra ta, kad nesugebėčiau mąstyti nebūdamas, o ta, kad „nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir“ (*Principes*, Pléiade ed., Part I, sec. 7). Žinoma, pats argumentas nėra naujas. Pavyzdžiui, jis, išsakomas beveik pažodžiui, randamas Augustino veikale *De libero arbitrio* (3 sk.), bet čia neimplikuojama, kad tai yra vienintelė tikrenybė, sauganti nuo *Dieu trompeur* galimybės, ir apskritai šis argumentas nėra pats filosofinės sistemos pagrindas.

apibendrinimas. Kitais žodžiais sakant, remdamasis vien loginiu tikrumu, kad kuo nors abejodamas aš suvokiu abejojimo procesą savo sąmonėje, Descartes'as padarė išvadą, jog paties žmogaus dvasioje vykstantys procesai turi jiems būdingą tikrumą, tad jie gali tapti introspektyvaus tyrimo objektu.

39. Introspekcija ir sveiko proto praradimas

Iš tikrųjų introspekcija, ne žmogaus dvasios refleksija, kokia yra jo sielos ar kūno būklė, o tik kognityvinis sąmonės domėjimasis jos pačios turiniu (ir tai yra karteziškojo *cogitatio* esmė, kur *cogito* visada reiškia *cogito me cogitare*) privalo laiduoti tikrumą, nes čia nedalyvauja niekas, ko nebūtų sukūrusi pati dvasia; niekas nedalyvauja, išskyrus pačią sąmonę, žmogus su niekuo ir niekuo kitu nesusiduria, išskyrus save patį. Gerokai anksčiau, negu gamtos ir fizikos mokslai pradėjo klausti, ar žmogus gali sutikti, pažinti ir suprasti ką nors, išskyrus save, naujųjų amžių filosofija introspektyviai įsitikino, kad žmogus domisi tik savimi. Descartes'as manė, kad jo naujojo introspekcijos metodo teikiamas tikrumas yra tikrumas dėl savojo *aš* egzistavimo[40]. Kitais žodžiais sakant, žmogus savyje nešiojasi savo tikrumą, tikrumą, kad egzistuoja; vien tai, kad sąmonė veikia, galbūt negali laiduoti juslėms ir protui duoto pasaulio tikrumo, tačiau tai neabejotinai patvirtina pojūčių ir samprotavimo tikrumą, tai yra dvasioje vykstančių procesų tikrumą. Šie panašūs į kūne vykstančius procesus, kurie, kai juos suvokiame, taip pat gali mus įtikinti, kad kūnas veikia. Kiek realūs net sapnai, kadangi jie suponuoja sapnuotoją ir sapną, sąmonės pasaulis yra gana realus. Keblumas tik tas, kad lygiai kaip neįmanoma remiantis kūno procesų suvokimu daryti išvadą, kaip iš tikrųjų atrodo kūnas, taip vien iš pojūčių įsisąmoninimo, kai asmuo suvokia savo pojūčius ir kai net suvokiamas daiktas tampa suvokimo dalimi, neįmanoma išsiveržti į tikrovę su jos pavidalais, formomis, spalvomis ir konsteliacijomis. Matomas medis gali būti gana realus regėjimo pojūčiui, lygiai kaip sapnuojamas medis yra gana realus sapnuotojui, kol trunka sapnas, bet nė vienas iš jų niekada negali tapti tikru medžiu.

[40] *Cogito ergo sum* glūdi loginė klaida ir, kaip nurodė Nietzsche, reikėtų formuluoti *cogito, ergo cogitationes sunt*. Tad *cogito* išreiškiama dvasios savivoka neįrodo, kad *aš* egzistuoju, bet tai yra kitas klausimas, kuriuo čia nesidomėsime (žr. *Wille zur Macht*, N 484).

Kaip tik šie keblumai vertė Descartes'ą ir Leibnizą įrodinėti ne Dievo egzistavimą, bet jo gerumą. Vienas įrodinėjo, kad piktoji dvasia nevaldo pasaulio ir nesityčioja iš žmogaus, o kitas – kad šis pasaulis, kuriam priklauso žmogus, yra geriausias iš visų galimų pasaulių. Šių grynai modernių pateisinimų, nuo Leibnizo laikų vadinamų teodicėjomis, esmė ta, kad neabejojama aukščiausios būtybės egzistavimu, kuris, priešingai, laikomas savaime suprantamu, bet abejojama biblinėje tradicijoje pateikiamu šios būtybės apreiškimu ir jos ketinimais žmogaus ir pasaulio atžvilgiu, arba veikiau žmogaus ir pasaulio santykio adekvatumu. Iš šių dviejų abejonių antroji – ar Biblijoje arba gamtoje glūdi dieviškas apreiškimas – tampa savaime suprantama, jeigu buvo kartą įrodyta, kad pats apreiškimas, tikrovės atsiskleidimas juslėms, o tiesos – protui, negarantuoja nei tikrovės, nei tiesos. Tačiau abejonė Dievo gerumu, *Dieu trompeur* samprata, radosi iš pačios apgaulės patirties. Ši apgaulė tampa neišvengiama pripažinus naują pasaulėžiūrą, tai karti apgaulė, ji nepašalinama ir nuolatos kartojasi, nes jokios žinios apie heliocentrinę mūsų planetų sistemos sąrangą negali pakeisti fakto, jog kiekvieną dieną Saulė matoma besisukanti aplink Žemę, kylanti ir besileidžianti iš anksto žinomoje vietoje. Tik dabar, paaiškėjus, kad žmogus, jeigu nebūtų atsitiktinai išrastas teleskopas, galėjo būti apgaudinėjamas amžinai, Dievo keliai iš tikrųjų tapo visiškai nepermanomi; kuo daugiau žmogus sužinodavo apie pasaulį, juo mažiau jis galėjo suprasti, kokiais ketinimais ir kokiems tikslams pats buvo sukurtas.

Todėl teodicėjų Dievo gerumas yra griežtai *deus ex machina* savybė; nepaaiškinamas gerumas galiausiai yra vienintelis dalykas, gelbstintis tikrovę Descartes'o filosofijoje (dvasios ir tįsumo, *res cogitans* ir *res extensa* koegzistavimą), kaip jis gelbsti ir iš anksto nustatytą harmoniją tarp žmogaus ir pasaulio Leibnizo filosofijoje[41].

[41] Ši Dievo, kaip *deus ex machina*, savybė – vienintelis galimas visuotinės abejonės problemos sprendimas – ypač akivaizdi Descartes'o *Apmąstymuose*. Pavyzdžiui, trečiajame apmąstyme jis sako: norėdamas pašalinti abejojimo priežastį, „je dois examiner s'il y a un Dieu...; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur: car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d' aucune chose". O penktojo apmąstymo pabaigoje daro išvadą: „Ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose" (Pléiade ed., p. 177; 208).

Patį karteziškosios introspekcijos išradingumą, taigi priežastį, dėl kurios jo filosofija tapo tokia lemtingai svarbi naujųjų amžių dvasinei ir intelektualinei raidai, pirmiausia lemia tai, kad netikrumo košmarą jis panaudojo kaip priemonę panardinti visus pasaulio daiktus į sąmonės ir jos procesų srautą. Sąmonėje introspektyviai randamas „matomas medis" nebėra regimas ir liečiamas medis, savaime egzistuojantis esinys, turintis savą nekintantį ir tapatų pavidalą. Paverstas tokiu pat sąmonės objektu, koks yra tik atsimenamas arba visiškai įsivaizduojamas daiktas, jis tampa neatskiriama paties proceso, tos sąmonės dalimi, o ši sąmonė egzistuoja tik kaip nuolatos judantis srautas. Galbūt niekas geriau negalėjo paruošti mūsų protų galimam materijos virsmui energija, daiktų virsmui atomų telkinių sūkuriu kaip šis objektyvios tikrovės ištirpimas subjektyviose dvasios būsenose arba veikiau subjektyviuose psichiniuose procesuose. Antra, ir tai buvo net dar svarbiau pradiniais naujųjų amžių tarpsniais, karteziškasis tikrumą laiduojantis ir universalią abejonę įveikiantis metodas tiksliausiai atitiko akivaizdžiausią išvadą, kurią reikėjo pasidaryti iš naujojo fizikos mokslo: nors negalima pažinti tiesos kaip to, kas duota ir atskleidžiama, žmogus bent jau gali pažinti tai, ką pats padaro. Tai iš tiesų tapo bendriausia ir plačiausiai pripažinta naujųjų amžių nuostata, ir šis įsitikinimas, o ne jį grindžianti abejonė, daugiau negu tris šimtus metų skatino viena kitą keitusias kartas nuolatos spartinti atradimų ir plėtros tempą.

Karteziškasis intelektas visiškai grindžiamas „numanoma prielaida, kad protas gali pažinti tik tai, ką pats sukūrė ir tam tikra prasme išsaugo savyje"[42]. Todėl jo aukščiausias idealas privalo būti matematinis pažinimas, kaip jį supranta naujieji amžiai, tai yra ne proto išorėje esančių idealių, bet jo sukurtų formų pažinimas, o šiuo konkrečiu atveju net nereikia, kad patį protą stimuliuotų – arba, ko gero, erzintų – ne jo paties objektų pojūčiai. Ši teorija tikrai yra tai, kuo ją vadina Whiteheadas: „atsitraukiančio sveiko proto rezultatas"[43]. Juk sveikas protas, kuris kadaise buvo juslė, o per ją visos kitos juslės su jų intymiai privačiais pojūčiais būdavo įtraukiamos į bendrą pasaulį, kaip kad regėjimas įtraukdavo žmogų į matomą pasaulį, dabar pasidarė vidiniu gebėjimu, netu-

[42] A. N. Whitehead, *The Concept of Nature* (Ann Arbor ed.), p. 32.

[43] *Ibid.*, p. 43. Vico pirmasis komentavo ir kritikavo sveiko proto nebuvimą Descartes'o veikaluose (žr. *De nostri temporis studiorum ratione*, ch. 3).

rinčiu jokio ryšio su pasauliu. Ši juslė dabar buvo vadinama bendra tik todėl, kad ją turi visi žmonės. Dabar bendras ne pasaulis, bet žmonių proto struktūra, ir, griežtai kalbant, ji negali būti bendra: jų gebėjimas samprotauti gali tik atsitiktinai būti visų toks pat[44]. Faktas, kad spręsdami uždavinį, kiek bus „du plius du", mes prieisime tą patį atsakymą „keturi", nuo šiol yra kaip tik sveiko proto mąstymo pavyzdys.

Intelektas Descartes'o, lygiai kaip ir Hobbeso, filosofijoje tampa „padarinių skaičiavimu", gebėjimu dedukuoti ir daryti išvadas, t. y. procesu, kurį žmogus bet kurią akimirką gali išlaisvinti savyje. Šio žmogaus protas – likime matematikos srityje – nebežvelgia į „du plius du lygu keturi" kaip į lygtį, kurios dvi puses subalansuoja savaime akivaizdi harmonija, o supranta lygtį kaip išraišką proceso, kuriame du ir du *tampa* keturi, kad skatintų tolesnius sudėties procesus, kurie galiausiai tęsis iki begalybės. Šį gebėjimą naujieji amžiai vadina sveiko proto mąstymu; tai proto žaismas su savimi, kuris vyksta, kai protas atsiskiria nuo visos tikrovės ir „jaučia" tik save. Šio žaismo rezultatai yra būtinos „tiesos", nes manoma, jog vieno žmogaus proto struktūra skiriasi nuo kito žmogaus proto struktūros ne daugiau negu jo kūno pavidalas. Galintis atsirasti skirtumas būtų tik intelekto jėgos skirtumas, o šią jėgą galima tikrinti ir matuoti kaip ir arklio jėgą. Čia senas žmogaus kaip *animal rationale* apibrėžimas tampa nepaprastai tikslus: praradę jutimą, per kurį penkios žmogaus gyvūniškos juslės pritaikomos bendram visų žmonių pasauliui, žmonės iš tiesų yra tik sugebantys samprotauti, „skaičiuoti padarinius" gyvūnai.

Keblumas, kurį sukėlė Archimedo taško atradimas, buvo ir tebėra tas, kad tašką anapus Žemės atrado žemiška būtybė, supratusi, jog pati gyvena ne tik kitokiame, bet ir apverstame aukštyn kojomis pasaulyje, tą akimirką, kai pamėgino pritaikyti savo universalią pasaulėžiūrą realiai aplinkai. Descartes'as sprendė šį keblumą perkeldamas Archimedo tašką į patį žmogų[45], pasirinkdamas galutiniu atskaitos tašku paties žmo-

[44] Ši sveiko proto transformacija į vidinį jutimą būdinga visiems naujiesiems amžiams; vokiečių k. ją žymi skirtumas tarp senesnio vokiško žodžio *Gemeinsinn* ir vėlesnio jį pakeitusio posakio *gesunder Menschenverstand*.

[45] Šis Archimedo taško perkėlimas į patį žmogų buvo sąmoningas Descartes'o veiksmas: „Car à partir de ce doute universel, comme à partir d'un point fixe et immobile, je me suis proposé de faire dériver la connaissance de Dieu, de vous-mêmes et de toutes les choses qui existent dans la monde" (*Recherche de la vérité*, p. 680).

gaus proto modelį, o šis laiduoja sau tikrovę ir tikrumą remdamasis savo paties sukurtomis matematinėmis formulėmis. Čia garsusis *reductio scientiae ad mathematicam* leidžia pakeisti juslinę duotybę matematinių lygčių sistema, kurioje visi realūs santykiai ištirpdyti loginiuose žmogaus sukurtų simbolių santykiuose. Šis pakeitimas leidžia naujųjų amžių mokslui atlikti savo „užduotį *gaminti*“ reiškinius ir objektus, kuriuos jis nori stebėti“[46]. O prielaida čia ta, kad nei Dievas, nei piktoji dvasia negali pakeisti fakto, jog „du ir du lygu keturi“.

40. Mintis ir šiuolaikinė pasaulėžiūra

Nors Kartezijui perkėlus Archimedo tašką į žmogaus protą, šis tarsi ir galėjo jį nešiotis savyje kur tik ėjo, ir šitaip apskritai išsilaisvino nuo esamos tikrovės – tai yra nuo žmogaus būklės būti Žemės gyventoju, šis perkėlimas galbūt niekada nebuvo toks įtikinamas kaip universali abejonė, iš kurios jis kilo ir kurią, kaip tikėtasi, jis turėjo išsklaidyti[47]. Šiaip ar taip, keblumuose, šiandien iškylančiuose gamtos mokslininkams didžiausių jų triumfų akimirkomis, atrandame tuos pačius košmarus, kurie persekiojo filosofus nuo naujųjų amžių pradžios. Košmarą sukuria faktas, kad tokia matematinė lygtis kaip masės ir energijos lygtis, iš pradžių buvusi skirta tik išgelbėti reiškinius, atitikti stebimus faktus, kuriuos buvo galima aiškinti ir kitaip, lygiai kaip Ptolemajo ir Koperniko sistemos iš pradžių skyrėsi tik paprastumu ir harmonija, iš tikrųjų tinka labai realiai versti masę energija, ir atvirkščiai, tad kiekvienoje lygtyje numanoma matematinė „konversija“ atitinka paverčiamumą tikrovėje; jis glūdi paslaptingame reiškinyje, kad neeuklidinės matematikos siste-

[46] Frank, *op. cit.*, apibrėžia visuomenę remdamasis jos „uždaviniu produkuoti pageidaujamus stebimus reiškinius“.

[47] Ernsto Cassirerio viltis, kad „abejonė bus įveikta pasitelkus dar didesnę abejonę“ ir kad reliatyvumo teorija išlaisvins žmogaus protą nuo paskutinių „žemiškumo likučių“, būtent antropomorfizmo, prasiskverbiančio į „mūsų atliekamus empirinius erdvės ir laiko matavimus“ (*op. cit.*, p. 389; 382), neišsipildė; priešingai, per paskutiniuosius dešimtmečius pradėta labiau abejoti ne mokslinių teiginių pagrįstumu, bet mokslinių duomenų suprantamumu.

mos buvo atrastos neturint jokios išankstinės minties jas pritaikyti ar netgi nemąstant apie jų empirinę prasmę, kol jos buvo nelauktai pagrįstos Einsteino teorijoje; net dar labiau kelia nerimą neišvengiama išvada, kad „reikia pripažinti, jog taip gali būti pritaikytos visos, net abstrakčiausios, grynosios matematikos konstrukcijos“[48]. Iš tikrųjų, jeigu atsirastų visa Visata arba galbūt bet koks skaičius visiškai skirtingų visatų ir jos „įrodytų“, kad bet kuris žmogaus proto sukonstruotas viską apimantis modelis teisingas, tai žmogus iš tiesų akimirką galėtų džiaugtis, jog vėl buvo patvirtinta „iš anksto nustatyta harmonija tarp matematikos ir fizikos“[49], tarp dvasios ir materijos, tarp žmogaus ir Visatos. Tačiau bus sunku išvengti įtarimo, kad šis matematiškai iš anksto numatytas pasaulis gali būti sapno pasaulis, kuriame kiekviena paties žmogaus susapnuota vizija yra tikroviška tik tol, kol trunka sapnas. O jo įtarimai sustiprės, kai jis sužinos, kad įvykiai ir reiškiniai be galo mažame atome paklūsta tiems patiems dėsniams ir reguliarumams kaip ir be galo didelėse planetų sistemose[50]. Panašu, kad tai reiškia, jog jeigu tyrinėjame gamtą astronomijos požiūriu, randame planetų sistemas, o jeigu atliekame savo astronominius tyrimus Žemės požiūriu, atrandame geocentrines, žemiškas sistemas.

Kiekvienu atveju, kai tik mėginame transcenduoti reiškinius ir išsiveržiame iš viso juslinio, net instrumentais gaunamo patyrimo, kad užčiuoptume giliausias paslaptis Būties, kuri mūsų fizikinėje pasaulėžiūroje iškyla tokia paslaptinga, jog niekada neatsiskleidžia, ir vis dėlto tokia nepaprastai galinga, jog sukuria visus reiškinius, sužinome, kad makrokosmosą ir mikrokosmosą valdo tie patys modeliai, kad gauname

[48] *Ibid.*, p. 443.

[49] Hermann Minkowski, „Raum und Zeit“, Lorentz, Einstein, and Minkowski, *Das Relativitätsprinzip* (1913); cituojama iš: Cassirer, *op. cit.*, p. 419.

[50] Ir ši abejonė nesušvelnėja, jeigu paminimas kitas sutapimas, logikos ir tikrovės sutapimas. Logiškai išties atrodo akivaizdu, kad „jeigu elektronai paaiškintų juslines materijos savybes, jie tikrai negalėtų turėti šių juslinių savybių, kadangi tokiu atveju klausimas, kokia šių savybių priežastis, tiesiog būtų atitolintas dar per žingsnį, bet nebūtų išspręstas“ (Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, S. 66). Priežastis, dėl kurios tampame įtarūs, yra ta, kad tik kai „bėgant laikui“ mokslininkai suvokė šią loginę būtinybę, jie atskleidė, jog „materija“ neturi savybių ir todėl nebeturėtų būti vadinama materija.

tuos pačius instrumentų duomenis. Čia vėl galime akimirką džiūgauti iš naujo atradę Visatos vienybę, tačiau tampame aukomis įtarimo, kad tai, ką atradome, neturi nieko bendra su makrokosmosu ar mikrokosmosu, kad sutinkame tik mūsų pačių proto modelius, proto, kuris išrado instrumentus ir eksperimentuodamas primetė gamtai savo sąlygas – pasak Kanto frazės, primetė savo dėsnius gamtai, – o tokiu atveju iš tiesų tarsi pakliūvame į rankas piktosios dvasios, kuri iš mūsų tyčiojasi ir nemalšina mūsų pažinimo troškulio, tad kai tik mes ieškome to, kas nesame, sutinkame tik mūsų pačių proto modelius.

Karteziškoji abejonė, logiškai įtikinamiausias ir chronologiškai anksčiausias Galileo atradimo padarinys, šimtmečius buvo švelninama išradingai perkėlus Archimedo tašką į patį žmogų – bent jau gamtos mokslų srityje. Bet fizikos matematizavimas, paskatinęs visiškai išsižadėti juslinio pažinimo siekiant pažinti, savo paskutiniais tarpsniais sukėlė nelauktą ir vis dėlto įtikinamą padarinį, kad į kiekvieną žmogaus keliamą gamtai klausimą atsakoma matematinėmis struktūromis, kurių niekada negali atitikti joks modelis, nes jį reikėtų formuoti juslinio patyrimo pagrindu[51]. Dabar minties ir juslinio patyrimo ryšys, būdingas žmogaus būklei, atrodo, atsikeršija: nors technika parodo abstrakčiausių šiuolaikinio mokslo sąvokų „tiesą", ji parodo tik tiek, kad žmogus gali visada pritaikyti savo proto rezultatus: kad ir kokia sistema jis remtųsi aiškindamas gamtos reiškinius, jis visada sugebės pasinaudoti ja kaip orientaciniu kūrimo ir veikimo principu. Ši galimybė buvo paslėpta net šiuolaikinės matematikos ištakose, nes paaiškėjo, kad skaičių tiesas galima puikiai paversti erdviniais santykiais. Todėl jeigu suglumęs šiandienos mokslas nurodo technikos laimėjimus siekdamas „įrodyti", kad turime reikalą su pačioje gamtoje esančia „autentiška tvarka"[52], jis atrodo patekęs į užburtą ratą, kurį galima apibūdinti taip: mokslininkai formuluoja savo hipotezes, kad

[51] Erwino Schrödingerio žodžiais tariant, „mūsų dvasios akims prasiskverbiant į vis mažesnius nuotolius ir vis trumpesnius laiko intervalus, mes sužinome, kad gamta elgiasi taip skirtingai nuo to, ką stebime matomuose ir apčiuopiamuose mūsų aplinkos kūnuose, kad *joks* modelis, sukurtas remiantis makrotikrovės patirtimis, niekada negali būti 'teisingas'" (*Science and Humanism*, 1952, p. 25).

[52] Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen*, S. 64.

suorganizuotų eksperimentus, o po to eksperimentuoja tikrindami savo hipotezes; visa tai darydami jie, aišku, turi reikalą su hipotetine gamta[53].

Kitais žodžiais sakant, atrodo, kad eksperimento pasaulis visada gali tapti žmogaus sukurta tikrove, ir nors dėl to žmogaus galia daryti ir veikti, net kurti pasaulį gali padidėti ir toli pranokti viską, ką ankstesnės epochos žmonės drįso įsivaizduoti svajodami ir fantazuodami, dėl to, nelaimė, žmogus dar kartą sugrąžinamas – ir dabar net tvirčiau – į jo paties proto kalėjimą, vėl apribojamas jo paties sukurtomis struktūromis. Akimirką, kai jis panorės to, ką sugebėjo įgyti visos epochos iki jo, tai yra patirti to, kas jis pats nėra, tikrovę, jis supras, kad gamta ir Visata „jam išsprūsta" ir kad Visata, konstruojama pagal eksperimentiškai atveriamos gamtos elgesį ir pagal tuos pačius principus, kuriuos žmogus gali techniškai paversti laikina tikrove, niekaip [jusliškai] nereprezentuojama. Nauja čia ne tai, kad egzistuoja daiktai, kurių negalime įsivaizduoti – tokie „daiktai" visada buvo žinomi, ir vienas iš jų, pavyzdžiui, buvo „siela", – o tai, kad mūsų matomi ir reprezentuojami materialūs daiktai, su kuriais lygindami mes matavome nematerialius daiktus – jų vaizdinių negalime susikurti, – turėtų būti panašiai „neįsivaizduojami". Išnykus jusliškai suvokiamam pasauliui, išnyksta ir transcendentinis pasaulis, o su juo – ir galimybė sąvoka bei mintimi transcenduoti materialų pasaulį. Todėl nenuostabu, kad naujoji Visata yra ne tik „nepasiekiama praktiškai, bet net nemąstoma", kadangi „jei mes ją mąstome, tai

[53] Šią mintį geriausiai iliustruoja Plancko teiginys, cituojamas labai informatyviame Simone Weil straipsnyje (paskelbtame pseudonimu „Emil Novis" ir pavadintame „Réflexions à propos de la théorie des quanta", *Cahiers du Sud,* 1942 m. gruodis. Jis prancūziškai skamba taip: „Le créateur d'une hypothèse dispose de possibilités pratiquement illimitées, il est aussi peu lié par le fonctionnement des organes de ses sens qu'il ne l'est par celui des instruments dont il se ser. ...On peut même dire qu'il se crée une géométrie à sa fantasie. ... C'est pourquoi aussi jamais des mesures ne pourront confirmer ni infirmer directement une hypothèse; elles pourront seulement en faire ressortir la convenance plus ou moins grande". Simone Weil išsamiai paaiškina, kad vykstant šiai krizei, kompromituojama kažkas „infiniment plus précieux" negu mokslas, būtent tiesos samprata; tačiau ji nemato, kad taip susiklosčius reikalams, didžiausią keblumą sukuria nepaneigiamas faktas, jog šios hipotezės „dirba". (Dėkoju panelei Beverly Woodward, mano buvusiai studentei, už tai, kad man nurodė šį mažai žinomą straipsnį.)

mąstome neteisingai; galbūt tai ne taip beprasmiška kaip „trikampis apskritimas“, bet daug beprasmiškiau nei „sparnuotas liūtas“[54].

Dabar karteziškoji universali abejonė palietė pačią fizikos mokslo šerdį: juk kelias pabėgti į paties žmogaus protą uždaromas, jeigu paaiškėja, kad šiuolaikinė fizikinė visata ne tik nereprezentuojama, kas yra savaime suprantama vadovaujantis prielaida, kad gamta ir Būtis neatsiskleidžia juslėms, bet taip pat yra nesuvokiama, nemąstoma grynuoju protu.

41. Kontempliacijos ir veiksmo santykio apvertimas

Galbūt reikšmingiausias dvasinis naujųjų amžių atradimų padarinys ir tuo pat metu vienintelis, kurio nebuvo galima išvengti, kadangi jis išryškėjo vos atradus Archimedo tašką ir kartu gimus karteziškajai abejonei, buvo hierarchinės tvarkos tarp *vita contemplativa* ir *vita activa* apvertimas.

Norint suprasti, kokie įtikinami buvo šio apvertimo motyvai, pirmiausia būtina atsikratyti paplitusio prietaro, pasak kurio, šiuolaikinio mokslo raidą lėmė (mat šis pritaikomas) pragmatiškas troškimas pagerinti žmogaus gyvenimo Žemėje sąlygas. Istoriškai neabejotina, kad šiuolaikinės technikos ištakos yra ne raida tų įrankių, kuriuos žmogus nuolatos išrasdavo siekdamas dvejopo tikslo – palengvinti savo triūsą ir kurti žmogišką pasaulį, o vien apskritai nepraktiški nenaudingų žinių ieškojimai. Pavyzdžiui, vienas pirmųjų modernių instrumentų – laikrodis – buvo išrastas ne siekiant praktinio gyvenimo tikslų, o tik turint labai „teorinį“ tikslą – atlikti kai kuriuos eksperimentus su gamta. Žinoma, kai praktinis šio išradimo naudingumas tapo akivaizdus, jis pakeitė visą žmogaus gyvenimo ritmą ir patį jo vaizdą, bet išradėjų požiūriu tai buvo tik atsitiktinumas. Jeigu būtume turėję kliautis tik vadinamaisiais praktiniais žmonių instinktais, niekada nebūtų atsiradusi jokia technika, apie kurią būtų verta kalbėti, ir nors šiandien jau egzistuojančiuose techniniuose išradimuose glūdi tam tikras impulsas, leisiantis tam tikru mastu

[54] Shrödinger, *op. cit.*, p. 26.

juos patobulinti, nepanašu, kad mūsų technika grindžiamas pasaulis galėtų išlikti, juo labiau toliau plėtotis, jeigu mums pavyktų save įtikinti, jog žmogus pirmiausia yra praktiška būtybė.

Kad ir kaip būtų, pamatinis patyrimas, lėmęs santykio tarp kontempliacijos ir veiksmo apvertimą, buvo kaip tik tas, kad žmogaus pažinimo troškulį galima sušvelninti tik jam pradėjus pasitikėti savo rankų išradingumu. Kalbama ne apie tai, kad tiesa ir pažinimas pasidarė nebesvarbūs, o apie tai, kad juos buvo galima įgyti tik „veikiant", o ne kontempliuojant. Instrumentas, teleskopas, žmogaus rankų kūryba galiausiai privertė gamtą, ar veikiau Visatą, išduoti savo paslaptis. Priežastis pasitikėti *darymu* ir nepasitikėti *kontempliacija* arba *stebėjimu* tapo net dar įtikinamesnė gavus pirmųjų aktyvių tyrinėjimų rezultatus. Po to, kai nutrūko būties ir reiškinio ryšys ir nebebuvo manoma, kad tiesa turi pasirodyti, apsireikšti ir atsiskleisti vidinei stebėtojo akiai, iškilo tikra būtinybė ieškoti už apgaulingų reiškinių pasislėpusios tiesos. Įgyjant žinių ir artėjant prie tiesos tikrai mažiausiai buvo galima pasitikėti pasyviu stebėjimu arba grynąja kontempliacija. Norint būti tikram, reikėjo *įsitikinti*, o norint pažinti, reikėjo daryti. Pažinimo tikrumą buvo galima įgyti tik esant dvejopai sąlygai: pirma, pažinimas turėjo būti tik paties žmogaus padarytų daiktų pažinimas – tad jo idealu tapo matematinis pažinimas, kai operuojame tik paties proto susikurtais esiniais, ir, antra, tas pažinimas turėjo būti tokio pobūdžio, kad jį būtų galima patikrinti tik daugiau darant.

Nuo tada mokslinės ir filosofinės tiesos ryšys nutrūko; mokslinė tiesa ne tik neturi būti amžina, ji net neturi būti suprantama arba prieinama žmogaus protui. Prireikė daugelio mokslininkų kartų, kol žmogaus protas įgijo pakankamai drąsos, kad visiškai pripažintų šią naujųjų amžių išvadą. Jeigu gamta ir Visata yra dieviškojo kūrėjo gaminiai ir jeigu žmogaus protas nesugeba suprasti to, ko žmogus nepadarė pats, tai žmogus, ko gero, negali tikėtis sužinoti apie gamtą ką nors, ką jis galėtų suprasti. Pasitelkęs savo išradingumą, jis gali atskleisti ir net mėgdžioti gamtos procesų mechanizmus, bet tai nereiškia, kad šie mechanizmai kada nors bus jam prasmingi – jie neturi būti suprantami. Iš tikrųjų joks tariamai viršracionalus dieviškasis apreiškimas ir jokia tariamai neaiški filosofinė tiesa niekada nėra taip šiurkščiai įžeidę žmogaus proto, kaip tam tikri šiuolaikinio mokslo rezultatai. Išties galima pasakyti kartu su

Whiteheadu: „Dangus žino, kokia tariama nesąmonė gali rytoj nebūti įrodyta esanti tiesa“[55].

Iš tikrųjų septynioliktojo šimtmečio pokyčiai buvo radikalesni negu tie, kuriuos, atrodytų, turėjo sukelti paprastas nusistovėjusio tradicinio santykio tarp kontempliacijos ir veikimo apvertimas. Griežtai kalbant, buvo apverstas tik santykis tarp mąstymo ir veikimo, o pirmapradiškai suprantama kontempliacija – kaip tiesos stebėjimas – buvo apskritai pašalinta. Juk mąstymas ir kontempliacija nėra tas pat. Tradiciškai mąstymas buvo suprantamas kaip tiesiausias ir svarbiausias kelias, turintis vesti prie tiesos kontempliavimo. Nuo Platono, o tikriausiai nuo Sokrato, mąstymas buvo suprantamas kaip vidinis dialogas, kai asmuo kalba su savimi (*eme emautō* – prisiminkime Platono dialoguose įprastą idiomą), ir nors šis dialogas niekaip neapsireiškia išoriškai ir jam vykstant net reikia daugiau ar mažiau nutraukti visas kitas veiklas, pats savaime jis yra labai aktyvi būklė. Jo išorinis nejudrumas aiškiai atskiriamas nuo pasyvumo, visiškos ramybės, kai tiesa galiausiai atskleidžiama žmogui. Viduramžių scholastika, laikydama filosofiją teologijos tarnaite, labai tvirtai galėjo apeliuoti į Platoną ir Aristotelį – abu jie šį dialoginį mąstymą laikė, nors ir labai skirtinguose kontekstuose, būdu paruošti sielą ir dvasią stebėti nemąstomą ir neišsakomą tiesą, kaip sakė Platonas[56], ši tiesa yra *arrhēton*, jos neįmanoma perteikti žodžiais, arba, pasak Aristotelio, ji neišsakoma[57].

Tad naujaisiais amžiais įvykusio apvertimo esmė buvo ne ta, kad veikimas užėmė kontempliacijos, kaip tobuliausio žmogaus sugebėjimo, vietą, tarsi nuo šiol veikimas būtų tapęs galutine kontempliacijos prasme, lygiai kaip iki to meto visos *vita activa* veiklos buvo vertinamos ir pateisinamos tiek, kiek darė galimą *vita contemplativa*. Apvertimas lietė tik mąstymą, kuris nuo šiol buvo pajungtas veikimui, lygiai kaip atlikdamas *ancilla theologiae* vaidmenį jis tarnavo dieviškosios tiesos kontempliavimui viduramžių filosofijoje ir Būties tiesos kon-

[55] *Science and the Modern World*, p. 116.

[56] *Septintajame laiške*, 341C: *rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata* („juk ji niekada neišreiškiama žodžiais kaip kiti dalykai, kuriuos sužinome“).

[57] Žr. ypač *Nikomacho etika*, 1142a 25 ff. ir 1143a 36 ff. Įprastas angliškas vertimas iškraipo prasmę, nes *logos* verčiamas kaip „protas“ arba „argumentas“.

templiavimui antikos filosofijoje. Pati kontempliacija tapo apskritai beprasmė.

Šio apvertimo radikalumą šiek tiek užgožia kitas apvertimas, su kuriuo pirmasis dažnai tapatinamas ir kuris nuo Platono dominavo Vakarų minties istorijoje. Kiekvienas, kuris interpretuoja Olos alegoriją Platono *Valstybėje* turėdamas omenyje graikų istoriją, greitai suvoks, kad *periagōgē*, radikalus pasikeitimas, kurio Platonas reikalauja iš filosofo, iš tikrųjų prilygsta homeriškosios pasaulio tvarkos apvertimui. Ne gyvenimas po mirties, kaip homeriškajame Hade, bet įprastas gyvenimas žemėje perkeliamas į „olą", požeminį pasaulį, ne siela yra kūno šešėlis, bet kūnas yra sielos šešėlis, ir jusliškai neapčiuopiamas, šmėkliškas judėjimas, kurį Platonas priskyrė blankiam sielos gyvenimui po mirties Hade, dabar priskiriamas beprasmiškiems darbams žmonių, nepaliekančių žmogiškosios egzistencijos olos, kad galėtų stebėti danguje matomas amžinąsias idėjas[58].

Šiame kontekste man rūpi tik faktas, kad platoniškoji filosofinio ir politinio mąstymo tradicija prasidėjo apvertimu ir kad šis pradinis apvertimas smarkiai lėmė mąstymo struktūras, į kurias beveik automatiškai įsisprausdavo Vakarų filosofija, kai tik jos neįkvėpdavo didelis ir originalus filosofinis impulsas. Iš tikrųjų nuo tada akademinėje filosofijoje visada dominavo niekada nesibaigiantys perėjimai iš idealizmo į materializmą, iš transcendentalizmo – į imanentizmą, iš realizmo – į nominalizmą, iš hedonizmo – į asketizmą ir t. t. Čia mums svarbu visų šių sistemų apverčiamumas, tai, kad jas galima apversti „nuo galvos ant kojų" arba „nuo kojų ant galvos" bet kuriuo istorijos momentu, o tokiam apvertimui nereikia nei istorinių įvykių, nei struktūrinių elementų pokyčių. Pačios sąvokos nepakinta net ir kaitaliojant jų tarpusavio tvarką įvairiose sistemose. Kadangi Platonui pavyko padaryti šiuos struktūrinius elementus ir sąvokas apverčiamas, vėlesniems apvertimams intelektualinėje istorijoje reikėjo tik grynai intelektinio patyrimo, patyrimo, negriaunančio pačios konceptualaus mąstymo struktūros. Šie apvertimai prasidėjo jau filosofinėse vėlyvosios antikos mokyklose ir tebėra

[58] Ypač platoniškoji žodžių *eidōlon* ir *skia* vartosena pasakojime apie Olą verčia visą aiškinimą interpretuoti kaip Homero apvertimą ir atsaką jam; juk tai yra svarbiausieji žodžiai, kuriais Homero *Odisėjoje* apibūdinamas Hadas.

Vakarų tradicijos dalis. Kaip tik vis dar ta pati tradicija, tas pats intelektualinis žaidimas su antitezių poromis iš dalies valdo garsiuosius moderniuosius dvasinių hierarchijų apvertimus, tokius kaip Marxo atliktą hegeliškos dialektikos apvertimą nuo galvos ant kojų arba Nietzsche's atliktą jusliškumo ir gamtiškumo perkainojimą palyginti su viršjusliškumu ir antgamtiškumu.

Nors mūsų nagrinėjamas apvertimas – dvasinis Galileo atradimų padarinys – dažnai būdavo interpretuojamas kaip vienas iš tradicinių apvertimų ir todėl laikomas integralia Vakarų idėjų istorijos dalimi, jis yra visiškai kitokio pobūdžio. Įsitikinimas, kad objektyvi tiesa nėra duota žmogui, o šis gali pažinti tik tai, ką pats padaro, yra ne skepticizmo, bet įrodomo atradimo rezultatas ir todėl skatina ne rezignuoti, bet arba tapti dvigubai veiklesniam, arba kristi į neviltį. Pasaulio praradimas naujųjų amžių filosofijoje, introspektyviai atradusioje sąmonę kaip vidinį jutimą, kuriuo asmuo jaučia savo pojūčius, ir pripažinusioje jį esant vienintele tikrovės garantija, ne tik kiekybiškai skiriasi nuo labai seno filosofų įtarumo dėl pasaulio ir kitų žmonių, su kuriais kartu jie gyveno šiame pasaulyje. Filosofas nebenusisuka nuo apgaulingos nykstamybės pasaulio, kad atsigręžtų į kitą – amžinosios tiesos pasaulį, o nusisuka nuo jų abiejų ir pasitraukia į save. Savo vidujybėje jis vėlgi atranda ne vaizdinį, kurį dėl jo pastovumo galima stebėti ir kontempliuoti, bet, priešingai, jis randa nuolatinį juslinių pojūčių judėjimą ir ne mažiau judrią proto veiklą. Nuo septynioliktojo šimtmečio filosofija gavo geriausius ir mažiausiai ginčijamus rezultatus, kai, sutelkusi visas savistabos galias, ištyrė jutimo ir proto procesus. Šiuo aspektu naujųjų amžių filosofija išties daugiausia yra pažinimo teorija ir psichologija, ir tais retais atvejais, kai karteziškojo introspekcijos metodo galimybes visiškai išnaudojo tokie žmonės kaip Pascalis, Kierkegaard'as ir Nietzsche, kyla pagunda sakyti, kad filosofai eksperimentavo su savo savastimi ne mažiau radikaliai ir gal net bebaimiškiau, negu mokslininkai eksperimentavo su gamta.

Kad ir kaip žavėtumės naujųjų amžių filosofų drąsa ir gerbtume nepaprastą jų išradingumą, sunku paneigti, jog jų įtaka ir svarba sumenko kaip niekad anksčiau. Ne viduramžiais, bet naujųjų amžių mąstyme filosofija pradėjo griežti antruoju ir net trečiuoju smuiku. Po to, kai Descartes'as pagrindė savąją filosofiją Galileo atradimais, atrodė, kad filosofija pasmerkta visada būti per žingsnį atsilikusi nuo mokslininkų ir

vis nuostabesnių jų atradimų, kurių principus ji uoliai stengėsi atskleisti *ex post facto* ir įtraukti į kokį nors viską apimantį žmogaus pažinimo prigimties aiškinimą. Tačiau tokios filosofijos nereikėjo mokslininkams, kurie – bent jau iki mūsų laikų – manė, kad jiems tarnaitė nenaudinga, o ką jau kalbėti apie tarnaitę, kuri „neštų deglą savo maloningos ponios priešakyje“ (Kantas). Filosofai tapo arba epistemologais, besistengiančiais sukurti universalią mokslo teoriją, kurios mokslininkams nereikėjo, arba jie iš tiesų tapo tuo, kuo Hegelis norėjo, kad jie būtų – *Zeitgeist* įrankiais, ruporais, konceptualiai aiškiai išsakančiais bendrąją laiko dvasią. Ar filosofai žvelgė į gamtą, ar į istoriją – abiem atvejais jie mėgino suprasti ir susitaikyti su tuo, kas įvyko jiems nedalyvaujant. Akivaizdu, kad filosofijai naujieji amžiai pakenkė labiau negu bet kuriai kitai žmogaus dvasinės veiklos sričiai; ir sunku pasakyti, ar ji nukentėjo daugiau dėl to, kad veikla beveik automatiškai įgijo apskritai nelauktą ir niekada neturėtą rangą, ar dėl to, kad buvo prarasta tradicinė tiesa, t. y. visą tradiciją grindžiusi tiesos sąvoka.

42. *Vita activa* hierarchijos apvertimas ir *homo faber* pergalė

Pirmosios *vita activa* sričiai priklausiusios veiklos, pakilusios į anksčiau kontempliacijos turėtą padėtį, buvo darymo ir gaminimo veiklos – jos buvo *homo faber* prerogatyvos. Tai buvo gana natūralu, nes naujųjų amžių revoliuciją sukėlė instrumentas, vadinasi, ir žmogus kaip įrankių gamintojas. Nuo tada visa mokslo pažanga buvo glaudžiausiai susijusi su vis subtilesnių naujų įrankių ir instrumentų gamyba. Pavyzdžiui, Galileo eksperimentus su sunkių kūnų kritimu buvo galima atlikti bet kada istorijoje, jeigu žmonės būtų buvę linkę ieškoti tiesos eksperimentuodami, o Michelsono eksperimentas su interferometru devynioliktojo šimtmečio pabaigoje buvo grindžiamas ne tik jo „eksperimentatoriaus genijumi“, jam atlikti „reikėjo technikos bendros pažangos“ ir todėl jis „negalėjo būti atliktas anksčiau“[59].

[59] Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 116–117.

Šioms veikloms pakilti iš jų ankstesnės kuklios vietos žmogiškų gebėjimų hierarchijoje leido ne tik instrumentinė įranga, taigi ir *homo faber* pagalba, kurią žmogus turėjo pasitelkti, kad pažintų. Net dar lemtingesnis buvo pačiame eksperimente glūdėjęs darymo ir gaminimo elementas. Eksperimentas kuria savo paties stebimus reiškinius ir todėl iš pat pradžių priklauso nuo žmogaus gebėjimų gaminti. Eksperimento taikymą siekiant pažinti jau lėmė įsitikinimas, kad žmogus gali pažinti tik tai, ką pats padarė, nes šis įsitikinimas reiškė, jog žmogus gali pažinti ir dalykus, kurių nepadarė, įsivaizduodamas bei mėgdžiodamas procesus, dėl kurių šie atsirado. Plačiai aptarinėtas mokslo istorijoje akcentuotų senųjų klausimų, „kas" ir „kodėl" kas nors yra, keitimas nauju klausimu, „kaip" tai atsirado, yra tiesioginis šio įsitikinimo padarinys, o atsakymą į šį naują klausimą galima rasti tik eksperimentuojant. Eksperimentas kartoja gamtos procesus, tarsi pats žmogus ketintų perkurti gamtos daiktus, ir nors ankstyvaisiais naujųjų amžių tarpsniais joks atsakingas mokslininkas nebūtų galėjęs susapnuoti, kokiu mastu žmogus iš tikrųjų sugeba „daryti" gamtą, jis vis dėlto iš pat pradžių į ją žvelgė Kūrėjo požiūriu, ir tai lėmė ne praktinės techninio pritaikomumo priežastys, o tik „teorinė" priežastis, kad tikro pažinimo negalima pasiekti kitaip: „Duokite man materiją ir aš iš jos pastatysiu pasaulį, tai yra duokite man materiją ir aš jums parodysiu, kaip iš jos išsirutuliojo pasaulis"[60]. Šie Kanto žodžiai trumpai apibendrina naujaisiais amžiais įvykusį darymo ir žinojimo suliejimą, tad atrodo, tarsi keli šimtmečiai pažinimo remiantis darymu buvo mokinystės tarpsnis, paruošęs šiuolaikinį žmogų gaminti tai, ką jis po to norėtų pažinti.

Našumas ir kūrybingumas, kuriems buvo lemta tapti pradinių naujųjų amžių tarpsnių aukščiausiais idealais ir net stabais, yra natūralūs *homo faber*, žmogaus statytojo ir gamintojo, naudojami matai. Tačiau šiuolaikinėms šių gebėjimų rūšims būdingas įžvelgiamas kitas ir galbūt net reikšmingesnis jų elementas. Slinktis nuo [klausimų] „kodėl" ir „kas" prie [klausimo] „kaip" reiškia, kad tikrieji pažinimo ob-

[60] „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll" (žr. Kanto įžangą jo traktatui *Visuotinė gamtos istorija ir dangaus teorija*).

jektai nebegali būti daiktai arba amžinieji judesiai, jais turi būti procesai, ir todėl mokslo objektas nebėra gamta arba visata, bet istorija, pasakojimas, kaip atsiranda gamta, gyvybė ar visata. Gerokai anksčiau, negu susiformavo savita naujųjų amžių istorinė sąmonė, o istorijos sąvoka pradėjo dominuoti naujųjų amžių filosofijoje, gamtos mokslai virto istorinėmis disciplinomis, o devynioliktajame šimtmetyje senesnes fizikos ir chemijos, zoologijos ir botanikos disciplinas papildė nauji geologijos, arba žemės istorijos, biologijos, arba gyvybės istorijos, antropologijos, arba žmogaus gyvenimo istorijos, ir apskritai gamtos istorijos mokslai. Visais šiais atvejais raida, pagrindinė istorinių mokslų sąvoka, taip pat tapo svarbiausia fizikinių mokslų sąvoka. Gamta tapo procesu, kadangi ją buvo galima pažinti tik iš procesų, kuriuos žmogaus išradingumas, *homo faber* sumanumas, galėjo pakartoti ir atgaminti eksperimentuodamas[61], o visų konkrečių gamtos daiktų reikšmingumą ir prasmę lėmė tik jų funkcijos viską apimančiame procese. Būties sąvokai priklausiusią vietą užima Proceso sąvoka.

Būties prigimčiai būdinga pasirodyti ir šitaip atsiskleisti, o Proceso prigimčiai būdinga likti nematomam, būti kažkuo, apie ko egzistavimą galima tik spręsti remiantis tam tikrais reiškiniais. Šis procesas iš pradžių buvo gaminimo procesas, „išnykstantis produkte“, ir jis buvo grindžiamas patirtimi *homo faber*, žinojusio, kad gamybos procesas būtinai yra ankstesnis už realų kiekvieno daikto egzistavimą.

Vis dėlto, nors šis darymo proceso akcentavimas, arba akcentavimas, kad kiekvieną daiktą reikia laikyti gaminimo proceso rezultatu, yra labai būdingas *homo faber* ir jo patirties sričiai, visiškai nauja yra tai, kad šiuolaikinė epocha akcentuoja tik šį procesą ir visai nesidomi daiktais, pačiais gaminiais. Toks akcentavimas iš tikrųjų svetimas žmogaus įrankių darytojo ir gamintojo mąstymo būdui – jam, priešingai, gaminimo procesas buvo tik priemonė siekti tikslo. O šiuo atveju, žvelgiant *homo faber* akimis, atrodytų, kad priemonės, gamybos pro-

[61] Viena visų šiuolaikinio gamtos mokslo šakų aksiomų yra ta, kad „gamta yra procesas“, todėl „juslinio suvokimo galutinis faktas yra įvykis“, kad gamtos mokslas nagrinėja tik atvejus, procesus ir įvykius, bet ne daiktus, ir kad „išskyrus procesus, nieko nėra“ (žr. Whitehead, *The Concept of Nature*, p. 53; 55; 66).

cesas arba raida yra svarbesni negu tikslas – galutinis produktas. Šio akcento pasikeitimo priežastis aiški: mokslininkas kūrė tik siekdamas pažinti, o ne gaminti daiktus, pats gaminys buvo tik šalutinis produktas, šalutinis padarinys. Net šiandien visi tikri mokslininkai sutiks, kad techninis jų rezultatų pritaikomumas tėra šalutinis jų siekių produktas.

Kol dominavo mechanistinė pasaulėžiūra, *homo faber* pasaulėžiūra *par excellence*, vis dar buvo ne iki galo aišku, ką reiškia šis priemonių ir tikslų santykio apvertimas. Įtikinamiausia teorinė šio požiūrio išraiška yra garsioji gamtos ir Dievo bei laikrodžio ir laikrodininko santykių analogija. Mūsų kontekste turima omenyje ne tiek tai, kad aštuonioliktame šimtmetyje Dievo idėja buvo akivaizdžiai modeliuojama remiantis *homo faber* vaizdiniu, kiek tai, kad šiuo atveju gamta vis dar tik iš dalies buvo laikoma procesu. Nors visi konkretūs gamtos daiktai jau buvo praryti proceso, iš kurio jie atsirado, gamta kaip visuma dar buvo laikoma ne procesu, o daugiau ar mažiau stabiliu dieviškojo kūrėjo galutiniu produktu. Laikrodžio ir laikrodininko vaizdinys taip nuostabiai tinka kaip tik todėl, kad laikrodžio [dalių] judesių vaizdinys įkūnija procesinio gamtos pobūdžio, o laikrodžio ir jo gamintojo santykio vaizdinys – dar sveiko daikto sampratą.

Čia svarbu atsiminti, kad specifiškai modernus įtarumas, ar žmogus gali pažinti tiesą, nepasitikėjimas duotybe ir dėl to atgimstantis pasitikėjimas darymu ir introspekcija, kurį įkvėpė viltis, jog žmogaus sąmonėje yra sritis, kur pažinimas ir gaminimas turėtų sutapti, neatsirado tiesiogiai todėl, kad anapus Žemės, Visatoje, buvo atrastas Archimedo taškas. Visa tai veikiau buvo būtini šio atradimo padariniai pačiam atradėjui, kiek šis buvo ir tebėra žemiška būtybė. Šis glaudus naujųjų amžių mąstymo būdo ir filosofinės refleksijos ryšys natūraliai implikuoja, kad *homo faber* pergalė negalėjo baigtis tik naujų metodų taikymu gamtos moksluose, eksperimentu ir mokslinio tyrimo matematizavimu. Viena iš įtikinamiausių išvadų, kurią skatino daryti karteziškoji abejonė, – nebemėginti suprasti gamtos bei apskritai pažinti žmogaus nesukurtų daiktų ir, užuot tai darius, atsigręžti tik į žmogaus dėka esančius daiktus. Iš tikrųjų toks argumentas privertė Vico nusisukti nuo gamtos mokslo ir susidomėti istorija, kurią jis manė esant vienintele sritimi, kurioje žmogus gali įgyti tam tikrą pažinimą kaip tik todėl, kad čia jis turi reikalą tik

su žmogaus veiklos produktais[62]. Vienas iš didžiausių impulsų naujaisiais amžiais atrasti istoriją ir istorinę sąmonę buvo ne atgimęs entuziazmas dėl žmogaus, jo žygdarbių ir kančių didybės, ne tikėjimas, kad žmogaus egzistavimo prasmę galima rasti žmonijos istorijoje, bet neviltis dėl žmogaus proto, kuris atrodė pajėgus pažinti tik žmogaus sukurtus daiktus.

Ankstesni už šiuolaikinį istorijos atradimą, bet savo paskatomis su juo glaudžiai susiję buvo septynioliktojo šimtmečio mėginimai sukurti naujas politines filosofijas arba, ko gero, išrasti priemones ir instrumentus, leidžiančius „sukurti dirbtinį gyvūną,... vadinamą Respublika arba Valstybe"[63]. Hobbesui, kaip ir Descartes'ui, „pirmoji paskata buvo abejonė", o pasirinktas metodas sukurti „žmogaus meną", kurį pasitelkęs jis sukurtų ir valdytų nuosavą pasaulį, kaip „Dievas sukūrė ir valdo pasaulį" pasitelkęs gamtos meną, taip pat yra introspekcija, menas „skaityti save patį", nes skaitydamas jis sužinos, „kokios vieno žmogaus mintys ir aistros panašios į kito žmogaus mintis ir aistras"[64]. Čia taip pat taisyklės ir matai, kuriais remiantis reikia statyti ir vertinti šį žmogiškiausią iš žmogiškų „meno kūrinių"[65], nėra anapus žmogaus, jie nėra tai, ką visi žmonės juslėmis arba protu suvoktų esant pasaulio tikrovėje. Jie greičiau glūdi žmogaus vidujybėje, suvokiami tik introspektyviai, tad pats jų pagrįstumas remiasi prielaida, kad visų žmo-nijos rūšies egzempliorių vienodi „ne... aistrų objektai", bet pačios jų aistros. Čia vėl

[62] Vico (*op. cit.*, sk. 4) atvirai paaiškina, kodėl jis nusigręžė nuo gamtos mokslo. Teisingas gamtos pažinimas negalimas, nes ją sukūrė ne žmogus, o Dievas; Dievas gali pažinti gamtą taip pat tikrai, kaip žmogus išmano geometriją: *Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus* („Galime įrodyti geometrijos tiesas, nes ją kuriame; norėdami įrodyti fizinio pasaulio buvimą, turėtume jį sukurti"). Šis mažas traktatas, parašytas daugiau negu prieš penkiasdešimt metų iki pirmojo *Scienza Nuova* leidimo (1725), įdomus ne vienu atžvilgiu. Vico kritikuoja visus egzistuojančius mokslus, bet dar ne tam, kad parodytų savojo naujo istorijos mokslo pranašumą; jis rekomenduoja studijuoti moralinius ir politinius mokslus, kuriuos laiko pernelyg ignoruojamais. Mintis, kad istoriją kuria žmogus, kaip kad gamtą kuria Dievas, jam turėjo kilti kur kas vėliau. Ši jo intelektualinė raida, nors gana neįprasta aštuonioliktojo amžiaus pradžioje, tapo taisykle maždaug po šimtmečio; kiekvieną kartą, kai naujieji amžiai turėjo priežasčių tikėtis naujos politinės filosofijos, jie sulaukdavo istorijos filosofijos.

[63] Hobbeso įvadas *Leviatanui*.

[64] Žr. puikų Michaelio Oakeshotto įvadą *Leviatanui* (Blackwell's Political Texts), p. xiv.

[65] *Ibid.*, p. lxiv.

randame laikrodžio vaizdinį, šį kartą taikomą žmogaus kūnui, o vėliau ir aistrų judesiams apibūdinti. Sukurti Respubliką, žmogaus pastangomis kurti „dirbtinį žmogų" yra tas pat, kas kurti „automatą [mechanizmą], kuris juda, judinamas spyruoklių ir ratų, panašiai kaip laikrodis".

Kitais žodžiais sakant, procesas, kuris, kaip matėme, įsiveržė į gamtos mokslus eksperimentuojant, mėginant dirbtinėmis sąlygomis mėgdžioti „darymo" procesą, per kurį atsirado gamtos daiktas, taip pat ar net geriau padeda kaip veikimo principas žmogiškų reikalų srityje. Juk čia vidinio gyvenimo procesai, introspektyviai atrandami aistrose, gali tapti matais ir taisyklėmis kuriant „automatinę" gyvybę to „dirbtinio žmogaus", kuris yra „didysis Leviatanas". Introspekcijos, vienintelio metodo, galinčio laiduoti tam tikrą pažinimą, rezultatus lemia judėjimas: tik pojūčiais suvokiami daiktai lieka tai, kas jie yra, ir pragyvena patį jų jutimo aktą; tik aistrų objektai yra tokie pastovūs ir nekintami, kad jų nepraryja kokio nors aistringo troškimo įgyvendinimas; tik minčių, bet niekada paties mąstymo, objektai yra nejudantys ir nedūlūs. Todėl *homo faber* būdingos darymo ir gaminimo veiklos gairėmis naujaisiais amžiais tampa procesai, o ne turinčių atsirasti daiktų idėjos, modeliai ir vaizdiniai.

Hobbeso mėginimas perkelti į politinę filosofiją naujas darymo ir apskaičiavimo sąvokas – arba, tiksliau, jo mėginimas remtis žmogiškų reikalų srityje neseniai atskleistais polinkiais gaminti – buvo nepaprastai svarbus; dabartinis šiuolaikinis racionalizmas, kurio savitas bruožas yra tariamas proto ir aistros antagonizmas, niekada neturėjo aiškesnio ir bekompromisiškesnio atstovo. Tačiau naujoji filosofija pirmiausia buvo laikoma nepakankama kaip tik žmogiškų reikalų srityje, nes dėl paties savo pobūdžio ji negalėjo suprasti tikrovės ar net ja tikėti. Idėją, kad tikra bus tik tai, ką ketinu daryti – ji visiškai teisinga ir teisėta gaminimo srityje, – nuolatos paneigia reali įvykių eiga, kai dažniausiai nutinka visiškai netikėti dalykai. Veikti darant, mąstyti „skaičiuojant padarinius" reiškia užmiršti tai, kas netikėta, patį įvykį, nes būtų neprotinga ar iracionalu tikėtis to, kas yra tik „be galo neįtikima". Tačiau kadangi įvykis žmogiškų reikalų srityje sudaro patį tikrovės audinį, o jame tai, kas „be galo neįtikima, atsitinka reguliariai", būtų labai nerealistiška to nepaisyti, tai yra nepaisyti to, ko niekas negali patikimai apskaičiuoti. Politinė naujųjų amžių filosofija, kurios didžiausias atstovas tebėra Hobbe-

sas, atsitrenkia į dilemą, kai modernusis racionalizmas yra nerealus, o modernus realizmas iracionalus, – tuo tik kitaip pasakoma, kad nutrūko ryšys tarp tikrovės ir žmogaus proto. Milžiniškas Hegelio užmojis sutaikyti dvasią su tikrove (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*) – toks sutaikymas yra didžiausias naujųjų amžių visų istorijos teorijų rūpestis – rėmėsi įžvalga, kad modernusis protas sudužo į tikrovės uolą.

Faktas, jog naujųjų amžių susvetimėjimas pasauliui buvo pakankamai radikalus, kad išplistų net į pasauliškiausią žmogaus veiklą, į kūrimą ir sudaiktinimą, į daiktų darymą ir pasaulio statymą, moderniąsias nuostatas ir vertinimus atskiria nuo tradicinių net dar griežčiau, negu būtų galima manyti turint omenyje tik santykio tarp kontempliacijos ir veikimo, tarp mąstymo ir poelgio apvertimą. Kontempliacijos išsižadėjimas baigėsi ne gaminančio žmogaus iškėlimu iki kontempliuojančio žmogaus anksčiau turėtos padėties, bet proceso sąvokos perkėlimu į gamybą. Palyginti su tuo, atrodo ne toks svarbus keistas hierarchinės tvarkos *vita activa* srityje pertvarkymas, kai gaminimas įgijo politinės veiklos anksčiau turėtą rangą. Anksčiau matėme, kad šią hierarchiją faktiškai, nors ir ne atvirai, jau buvo panaikinęs pačiose politinės filosofijos ištakose glūdėjęs giliai įsišaknijęs filosofo nepasitikėjimas apskritai politika ir konkrečiai veiksmu.

Reikalas šiek tiek supainiotas, nes graikų politinė filosofija vis dar orientuojasi į polio nustatytą tvarką net kai ją kritikuoja; bet Platonas ir Aristotelis grynai filosofiniuose veikaluose (juos, žinoma, reikia studijuoti norinčiam pažinti giliausias jų mintis) linkę apversti kūrimo ir veiksmo santykį kūrimo naudai. Pavyzdžiui, Aristotelis, nagrinėdamas savo *Metafizikoje* skirtingas pažinimo rūšis, suteikia *dianoia* ir *epistēmē praktikē*, praktiniam įžvalgumui ir politiniam mokslui, žemiausią rangą šioje hierarchijoje, o virš jų iškelia gaminimo mokslą, *epistēmē poiētikē*, kuris tiesiogiai kyla iš *theōria* ir veda prie jos, prie tiesos kontempliavimo[66]. Ir šio filosofijos polinkio priežastis jokiu būdu nėra mūsų anksčiau minėtas politikos įkvėptas nepasitikėjimas veiksmu, bet filosofijos požiūriu kur kas būtinesnė priežastis, kad kontempliacija ir gaminimas (*theōria* ir *poiēsis*) vidujai giminingi ir nėra taip vienareikšmiškai prie-

[66] *Metafizika*, 1025b 25 ff.; 1064a 17 ff.

šingi vienas kitam kaip kontempliacija ir veiksmas. Šį panašumą, bent jau graikų filosofijoje, lemtingai sąlygojo tai, kad kontempliacija, ko nors stebėjimas, taip pat buvo laikoma ir esminiu gaminimo elementu, nes amatininkas gamindamas vadovaudavosi „idėja", stebimu modeliu, kuris būdavo prieš pradedant gaminti ir išlikdavo pabaigus, iš pradžių pasakydavo jam, ką daryti, o po to leisdavo vertinti užbaigtą gaminį.

Šios kontempliacijos, kurią pirmą kartą randame aprašytą sokratiškoje mokykloje, istorinė kilmė bent jau dvilypė. Viena vertus, ji akivaizdžiai ir nuosekliai susijusi su Aristotelio cituojamu garsiu Platono teiginiu, kad *thaumazein*, sukrečianti nuostaba dėl Būties stebuklo, yra visos filosofijos pradžia[67]. Man atrodo labai tikėtina, kad šis platoniškas teiginys yra tiesioginis patyrimo, galbūt nuostabiausio, kurį Sokratas perdavė mokiniams, rezultatas: tai vaizdas jo paties, ne sykį užvaldyto savo minčių ir nugrimzdusio į jas taip, kad daugelį valandų jis visiškai nejudėdavo. Atrodo ne mažiau tikėtina, kad ši sukrečianti nuostaba turi būti iš esmės bekalbė, tai yra jos tikrasis turinys turėtų būti neperteikiamas žodžiais. Tai bent jau paaiškintų, kodėl Platonas ir Aristotelis, laikę *thaumazein* filosofijos pradžia, taip pat turėtų sutikti – nors nesutarė daugeliu labai svarbių klausimų, – kad tam tikra bekalbė būklė, iš esmės bekalbė kontempliacijos būklė, yra filosofijos pabaiga. *Theōria* iš tikrųjų yra tik kitas žodis, kuriuo nusakoma *thaumazein*; tiesos kontempliavimas, kuriuo galiausiai baigia filosofas, yra filosofiškai išgryninta bekalbė nuostaba, nuo kurios jis pradėjo.

Tačiau yra kitas reikalo aspektas, aiškiausiai atsiskleidžiantis Platono idėjų doktrinoje, jos turinyje, terminijoje ir pateikiamuose pavyzdžiuose. Šie susiję su amatininko patirtimis. Amatininkas vidine akimi mato pavidalą modelio, pagal kurį gamina savo daiktą. Platonui šis modelis, kurį meistriškumas gali tik mėgdžioti, bet ne sukurti, yra ne žmogaus proto produktas, bet jam iš anksto duotas. Toks būdamas jis yra

[67] Dėl Platono žr. *Teaitetas*, 155: *Mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein; ou gar allē archē philosophias ē hautē* („Juk filosofas daugiausia stebisi; nėra kitos filosofijos pradžios išskyrus nuostabą"). Aristotelis, kuris *Metafizikos* (982b 12 ff.) pradžioje atrodo beveik pažodžiui kartojąs Platoną – „Juk todėl, kad stebisi, žmonės dabar pradeda ir pirmą kartą pradėjo filosofuoti" – iš tikrųjų pasiremia šia nuostaba visiškai kitaip; jo požiūriu, tikrasis akstinas filosofuoti yra troškimas „išsigelbėti nuo nemokšiškumo".

šiek tiek pastovus ir tobulas, o šios savybės ne sutikrovinamos, bet, priešingai, sugadinamos jį sudaiktinant kaip žmogaus rankų dirbinį. Tai, kas buvo amžina, kol buvo tik kontempliuojama, pagaminta tampa dūlu ir netobula. Todėl tinkamas požiūris į modelius, kuriais vadovaujamasi kuriant ir gaminant, tai yra tinkamas požiūris į Platono idėjas – palikti jas tokias, kokios jos yra ir pasirodo vidinei proto akiai. Jei tik žmogus išsižada sugebėjimo kurti ir nieko nedaro, jis gali jas stebėti ir šitaip dalyvauti jų amžinybėje. Šiuo atžvilgiu kontempliacija yra visiškai nepanaši į susižavėjusią nuostabą, kuria žmogus atsako į Būties visumos stebuklą. Ji yra ir lieka neatskiriama gaminimo proceso dalis, net jeigu atsiskiria nuo visokio kūrimo ir darymo; kontempliuojant stebimas modelis, kuriam nebereikia vadovauti jokiam darymui, šis stebėjimas pratęsiamas ir juo mėgaujamasi dėl jo paties.

Filosofijos tradicijoje dominuojančia tapo ši antroji kontempliacijos rūšis. Todėl nejudrumas, kuris bekalbės nuostabos atveju yra tik atsitiktinis, nelauktas susikaupimo rezultatas, dabar tampa *vita contemplativa* sąlyga ir ryškiu bruožu. Ne nuostaba užvaldo žmogų ir bloškia jį į nejudrumą – kontempliacijos būklė pasiekiama sąmoningai nutraukus veiklą, gaminimo veiklą. Skaitant viduramžių šaltinius apie kontempliacijos teikiamus džiaugsmus ir malonumus, atrodo, kad filosofai norėjo laiduoti, kad *homo faber* paklustų raginimui ir nuleistų rankas galiausiai supratęs, jog didžiausią jo troškimą – pastovumo ir nemirtingumo troškimą – gali patenkinti ne jo darbai, o tik supratimas, kad grožio ir amžinumo negalima padaryti. Platono filosofijoje bekalbė nuostaba, filosofijos pradžia ir pabaiga, kartu su filosofo meile amžinybei ir amatininkui būdingu pastovumo ir nemirtingumo troškimu, taip persmelkia vienas kitą, kad galiausiai tampa beveik neatskiriami. Tačiau pats faktas, kad bekalbė filosofo nuostaba atrodė esanti nedaugeliui prieinama patirtis, o kontempliuojantis amatininko žvilgsnis buvo pažįstamas daugeliui, smarkiai skatino atiduoti pirmenybę kontempliacijai, pirmiausia kildinamai iš *homo faber* patirčių. Šis faktas jau buvo labai reikšmingas nuo Platono, ėmusio savo pavyzdžius iš darymo srities, nes jie buvo artimesni bendresnei žmogiškai patirčiai, ir jis buvo net dar reikšmingesnis, kai iš kiekvieno buvo reikalaujama, kaip kad buvo viduramžių krikščionybėje, vienaip ar kitaip kontempliuoti ir medituoti.

Tad ne filosofas ir ne filosofinė bekalbė nuostaba, bet filosofo kauke prisidengęs *homo faber* pirmiausia formavo kontempliacijos ir *vita contemplativa* sąvoką ir praktiką. Ją formavo žmogus darytojas ir gamintojas, kurio užsiėmimas yra prievartauti gamtą siekiant pasistatyti sau nuolatinius namus ir kuris dabar buvo įtikintas išsižadėti prievartos kartu su visa veikla, palikti daiktus, kokie jie yra, ir surasti savo namus kontempliacijos buveinėje, nežūstančių ir amžinų dalykų kaimynystėje. Buvo galima įtikinti *homo faber* šitaip pakeisti nuostatą, nes jam iš patirties buvo pažįstama kontempliacija ir kai kurie jos malonumai; jam nereikėjo visiškai pakeisti savo širdies, nereikėjo tikro *periagōgē*, nereikėjo radikaliai pasikeisti. Jam tik reikėjo leisti rankoms nusvirti ir be galo tęsti *eidos* stebėjimo aktą, *eidos*, arba amžino pavidalo ir modelio, kurį jis anksčiau norėjo mėgdžioti, ir dabar žinojo, kad jo tobulumą ir grožį gali tik sugadinti kaip nors mėgindamas jį sudaiktinti.

Tad jeigu naujųjų amžių abejonė kontempliacijos pranašumu prieš bet kokią veiklą būtų tik apvertusi nusistovėjusią darymo ir stebėjimo hierarchiją, ji vis dar nebūtų sugriovusi tradicinės šios hierarchijos schemos. Tačiau ši schema buvo plačiai pralaužta, kai paties gaminimo sampratoje pradėta pabrėžti ne produktą ir pastovų, vadovaujantį modelį, o patį gaminimo procesą, ne klausimą, kas daiktas yra ir kokios rūšies daiktą reikia pagaminti, o klausimą, kaip ir kokiomis priemonėmis ir dėl kokių procesų jis atsirado ir galėtų būti atgamintas. Juk šitai implikavo ir tai, kad nebebuvo tikima, jog kontempliacija atskleidžia tiesą, ir kad jai neliko vietos pačiame *vita activa*, taigi ji nebepriklausė ir įprastai žmogiškai patirčiai.

43. *Homo faber* pralaimėjimas ir laimės principas

Jeigu atsižvelgiama tik į naujųjų amžių pradžią žymėjusius įvykius ir mąstoma tik apie tiesioginius Galileo atradimo padarinius, turėjusius apstulbinti didžiausius septynioliktojo šimtmečio protus savaime akivaizdžios tiesos priverčiamąja jėga, tai kontempliacijos ir gaminimo santykio apvertimas arba, tiksliau, kontempliacijos išbraukimas iš prasmingų žmogaus gebėjimų sąrašo, yra beveik savaime suprantamas. Atrodo lygiai tikėtina, kad šis apvertimas turėjo į aukščiausių galimybių

kategoriją pakelti *homo faber*, darytoją ir gamintoją, o ne veikiantį žmogų arba *animal laborans*.

Ir iš tiesų, tarp ryškiausių naujųjų amžių bruožų nuo jų pradžios iki mūsų laikų randame tipiškas *homo faber* nuostatas: jam būdingą pasaulio instrumentalizavimą, pasitikėjimą įrankiais ir dirbtinių daiktų gamintojo našumu, jo pasitikėjimą priemonės-tikslo kategorijos universalumu, įsitikinimą, jog kiekvieną problemą galima išspręsti ir kiekvieną žmogišką motyvaciją redukuoti į naudingumo principą, jo suverenią galią traktuoti viską, kas duota, kaip medžiagą ir mąstyti apie visą gamtą kaip apie „didžiulį audeklą, iš kurio galime iškirpti ką norime ir iš naujo susiūti kaip mums patinka“[68], jam būdingą proto tapatinimą su išradingumu, tai yra panieką bet kuriai minčiai, kurios negalima laikyti „pirmuoju žingsniu... gaminant dirbtinius daiktus, ypač įrankius kitiems įrankiams daryti, ir be galo įvairinti jų gaminimą“[69], galiausiai jam savaime suprantamą gaminimo tapatinimą su veiksmu.

Per daug nukryptume į lankas narpliodami šio mąstymo būdo atšakas, o tai ir nebūtina, nes jos lengvai aptinkamos gamtos moksluose, kur manoma, kad grynai teorinės pastangos kyla iš troškimo sukurti tvarką iš „grynos netvarkos“, „gamtos laukinės įvairovės“[70], ir todėl *homo faber* polinkis remtis gaminamų daiktų schemomis pakeičia ankstesnes harmonijos ir paprastumo sampratas. Šias pastangas galima rasti klasikinėje politinėje ekonomijoje, kurios aukščiausias kriterijus yra našu-

[68] Henri Bergson, *Évolution créatrice* (1948), p. 157. Analizuodami Bergsono vietą šiuolaikinėje filosofijoje, pernelyg nuklystume į šalį. Bet jis labai pamokomai pabrėžia *homo faber* pirmenybę prieš *homo sapiens*, gaminimą kaip žmogaus intelekto šaltinį, taip pat pabrėžtinai priešpriešina gyvenimą intelektui. Bergsono filosofiją lengvai galima interpretuoti kaip atvejo studiją – kaip ankstesnįjį naujųjų amžių įsitikinimą sąlygišku darymo pranašumu prieš mąstymą išstūmė ir sunaikino vėlesnis įsitikinimas absoliučiu gyvenimo pranašumu prieš visa kita. Kadangi pats Bergsonas vis dar jungė šiuos elementus, jis galėjo padaryti tokią lemtingą įtaką Prancūzijoje besirandančioms darbo teorijoms. Ne tik ankstesniųjų Édouardo Bertho ir Georgeso Sorelio darbų, bet ir Adriano Tilgherio veikalo *Homo faber* (1929) terminija daugiausia perimta iš Bergsono; tai dar pasakytina ir apie Juleso Vuillemino veikalą *L'Être et le travail* (1949), nors Vuilleminas, kaip ir beveik visi dabartiniai prancūzų autoriai, pirmiausia mąsto hegeliškomis sąvokomis.

[69] Bergson, *op. cit.*, p. 140.

[70] Bronowski, *op. cit.*

mas, o prietarai nenašios veiklos atžvilgiu tokie stiprūs, kad net Marxas galėjo teisinti savąjį teisingumo darbininkams reikalavimą tik klaidingai pavaizduodamas darbą, negamybinę veiklą, kaip darymą ir gaminimą. Žinoma, šios pastangos būdingiausios pragmatinėms naujųjų amžių filosofijos srovėms, išpažįstančioms ne tik karteziškąjį susvetimėjimą pasauliui, bet ir naudingumo principą, kurį anglų filosofija nuo septynioliktojo šimtmečio, o prancūzų filosofija aštuonioliktajame šimtmetyje perėmė kaip raktą, atversiantį visas duris aiškinant žmogaus motyvaciją ir elgesį. Apskritai seniausias *homo faber* įsitikinimas, kad „žmogus yra visų daiktų matas", tapo visuotinai pripažįstama banalybe.

Paaiškinti reikia ne naujųjų amžių rodomą pagarbą *homo faber*, o faktą, kad pradėjus ją rodyti, darbui buvo labai greitai suteikta aukščiausioji padėtis hierarchinėje *vita activa* tvarkoje. Šis antrasis *vita activa* hierarchijos apvertimas vyko nuosekliau ir ne taip dramatiškai, kaip kontempliacijos ir veiksmo santykio apvertimas apskritai arba veiksmo ir gaminimo santykio apvertimas konkrečiai. Prieš išaukštinant darbą, būta tam tikrų nukrypimų nuo *homo faber* mąstymo būdo ir jo pokyčių, kurie buvo labai būdingi naujiesiems amžiams ir iš tiesų beveik automatiškai buvo nulemti paties juos paskelbusių įvykių pobūdžio. *Homo faber* mąstymo būdą pakeitė proceso samprata, tapusi svarbiausia naujaisiais amžiais. O dėl *homo faber*, tai naujaisiais amžiais pradėtas pabrėžti ne klausimas „kas", o klausimas „kaip", ne pats daiktas, o jo gaminimo procesas, ir tai jokiu būdu nebuvo gryna palaima. Dėl to iš gaminančio ir kuriančio žmogaus buvo atimtos nekintamos ir pastovios normos ir matai, kuriais iki naujųjų amžių jis visada vadovavosi veikdamas ir vertindamas. Mainų principą, po to – visų vertybių sureliatyvinimą ir galiausiai jų nuvertinimą įtvirtino ne tik ir galbūt net ne daugiausia komercinės visuomenės plėtra, lėmusi triumfinę mainomosios vertės pergalę prieš vartojamąją vertę. Naujųjų amžių žmogaus mąstymo būdui, kurį lėmė moderniojo mokslo plėtra ir kartu vykusi moderniosios filosofijos sklaida, bent jau ne mažiau svarbu buvo tai, kad žmogus pradėjo laikyti save neatimama dviejų antžmogiškų, viską aprėpiančių – gamtos ir istorijos – procesų dalimi, o jie abu atrodė pasmerkti be galo judėti ir niekada nepasiekti jokio vidinio *telos* arba priartėti prie kokio nors iš anksto nustatyto tikslo.

Kitais žodžiais sakant, nors iš naujųjų amžių didžiosios revoliucijos gimęs *homo faber* tapo neįsivaizduojamai sumanus išradinėdamas instru-

mentus, leidžiančius matuoti be galo didelius ir be galo mažus dydžius, jis prarado tuos pastovius matus, kurie atsirado anksčiau ir egzistuoja ilgiau negu gaminimo procesas, o gaminimo veiklos požiūriu šie matai yra tikras ir patikimas absoliutas. Žinoma, nė vienai iš šių *vita activa* veiklų nebuvo lemta nukentėti išbraukus kontempliaciją iš prasmingų žmogiškų gebėjimų sąrašo taip smarkiai, kaip nukentėjo gaminimas. Juk kitaip negu veiksmas, kuris iš dalies reiškia gebėjimą išlaisvinti procesus, ir kitaip negu darbas, kuris glaudžiai susijęs su metaboliniu biologinio gyvenimo procesu, gaminimui procesai būdingi, jeigu apskritai būdingi, tik kaip priemonės siekti tikslo, tai yra kaip kažkas antrinio ir išvestinio. Be to, jokiems kitiems gebėjimams nebuvo lemta taip nukentėti dėl naujaisiais amžiais vykusio susvetimėjimo pasauliui ir dėl introspekcijos pavertimo visagale priemone gamtai užkariauti, kaip nukentėjo tie gebėjimai, kurie pirmiausia skirti statyti pasaulį ir gaminti pasaulio daiktus.

Galbūt niekas aiškiau nerodo, kad *homo faber* galiausiai nepavyko įsitvirtinti, negu tai, kaip sparčiai buvo suprasta, jog naudingumo principas, šios pasaulėžiūros kvintesencija, yra nepakankamas, ir jį pakeitė „didžiausios laimės didžiausiam žmonių skaičiui" principas[71]. Kai šitai įvyko, pasidarė akivaizdu, kad epochos įsitikinimą, jog žmogus gali pažinti tik tai, ką pats padaro, – šis įsitikinimas iš pažiūros buvo itin palankus visiškai *homo faber* pergalei – užgoš ir galiausiai sunaikins net dar šiuolaikiškesnis proceso principas, kurio sąvokos ir kategorijos apskritai svetimos *homo faber* poreikiams ir idealams. Juk naudingumo principas, nors jo atskaitos taškas aiškiai yra žmogus, naudojantis materiją daiktams gaminti, vis dar suponuoja naudojamų daiktų pasaulį, kuris supa žmogų ir kuriame šis juda. Jeigu šis žmogaus ir pasaulio ryšys nebėra patikimas, jeigu pirmiausia nebeatsižvelgiama į pasaulio daiktų naudingumą, o šie laikomi daugiau ar mažiau atsitiktiniais juos sukūrusio gaminimo proceso rezultatais, jeigu galutinis gaminimo proceso produktas nebėra tikrasis tikslas, o pagamintas daiktas vertinamas ne dėl iš

[71] Jeremy Benthamo formuluotę veikale *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) „jam įkvėpė Josephas Priestley ir ji buvo labai panaši į Beccaria *la massima felicità divisa nel maggior numero*" (Laurence'o J. Lafleuro įžanga Hafnerio leidimui). Pasak Élie Halévy (*The Growth of Philosophic Radicalism*, Beacon Press, 1955), ir Beccaria, ir Benthamas patyrė Helvecijaus veikalo *De l'esprit* įtaką.

anksto numatytų jo panaudojimo galimybių, bet todėl, kad „gamina dar kažką kita“, tada, akivaizdu, galima „prieštarauti, kad... jo vertė yra tik antrinė, o pasaulis, neturintis pirminių verčių, negali turėti ir antrinių“[72]. Vertės ribotoje paties *homo faber* atskaitos sistemoje šitaip radikaliai prarandamos beveik automatiškai, kai tik jis apibrėžia save ne kaip daiktų gamintoją ir žmogiškojo pasaulio statytoją, atsitiktinai išrandantį įrankius, bet pirmiausia laiko save įrankių, ir „ypač įrankių gaminti įrankius“ [gamintoju], tik atsitiktinai taip pat gaminančiu daiktus. Jeigu šiame kontekste apskritai taikomas naudingumo principas, tai jis pirmiausia susijęs ne su naudojamais daiktais ir naudojimu, o su gaminimo procesu. Dabar viskas, kas padeda didinti našumą ir mažina vargą bei pastangas, laikoma esant naudinga. Kitais žodžiais sakant, galutinis vertinimo matas visiškai nėra naudingumas ir naudojimas, bet „laimė“, t. y. suma skausmo ir malonumo, patiriamų gaminant arba vartojant daiktus.

Benthamo išrasta „skausmo ir malonumo apskaita“ derino naudą, gaunamą tariamai įdiegiant matematinį metodą į moralės mokslus, net su dar didesniu pasitenkinimu atradus visiškai introspekcija grindžiamą principą. Jo „laimė“, malonumų suma, patiriama iš jų atėmus skausmus, yra toks pat pojūčius jaučiantis ir su pasaulio daiktais nesusijęs vidinis jausmas, kaip ir karteziškoji sąmonė, įsisąmoninanti savo pačios veiklą. Be to, pamatinė Benthamo prielaida, kad visus žmones sieja ne pasaulis, bet jų pačių prigimties vienodumas, pasireiškiantis tokia pat apskaita ir tokiu pat sugebėjimu patirti skausmą ir malonumą, yra tiesiogiai perimta iš ankstesniųjų naujųjų amžių filosofų. Vadinti šią filosofiją „hedonizmu“ yra net klaidingiau, negu taip vadinti vėlyvosios antikos epikūrizmą, su ku-

[72] Laflcur, *op. cit.*, p. xi. Pats Benthamas reiškia nepasitenkinimą grynai utilitarine filosofija pastaboje, parašytoje vėlesniam savo kūrinio leidimui (Hafner ed., p. 1): „Žodis *nauda* taip aiškiai nenurodo *malonumo* ir *skausmo* idėjų, kaip kad tai daro žodžiai *laimė* ir *džiaugsmas*“. Pagrindinis jo priekaištas tas, kad nauda neišmatuojama ir todėl „neleidžia mums atsižvelgti į *skaičių*“, o be šito neįmanoma „susikurti teisingumo arba neteisingumo kriterijaus“. Benthamas kildina savąjį laimės principą iš naudos principo atskirdamas naudos sąvoką nuo naudojimo sampratos (žr. sk. 1, § 3). Šis atskyrimas yra utilitarizmo istorijos lūžio taškas. Juk nors tiesa, kad dar iki Benthamo naudos principas pirmiausia buvo siejamas su *ego*, tik Benthamas radikaliai pašalino visas naudos idėjos sąsajas su nepriklausomai egzistuojančiu naudojamų daiktų pasauliu ir šitaip pavertė utilitarizmą tikrai „suvisuotintu egoizmu“ (Halévy).

riuo naujųjų amžių hedonizmas tik paviršutiniškai susijęs. Kaip matėme anksčiau, hedonizmo apskritai principas yra ne malonumas, bet skausmo vengimas, o Hume'as, kuris, priešingai negu Benthamas, vis dar buvo filosofas, puikiai žinojo, kad tas, kuris nori paversti malonumą galutiniu visos žmogaus veiklos tikslu, yra verčiamas pripažinti, jog ne malonumas, bet skausmas, ne troškimas, bet baimė yra tikrieji jo orientyrai. "Jeigu... klausiate, kodėl [kas nors] trokšta būti sveikas, jis lengvai atsakys – nes liga skausminga. Jeigu klausinėjate toliau ir trokštate išgirsti atsakymą, kodėl jis nekenčia skausmo, neįmanoma, kad jis kada nors nurodytų. Tai galutinis tikslas, su kuriuo niekada nesusijęs joks kitas daiktas"[73]. Šito negalėjimo atsakyti priežastis ta, kad tik skausmas visiškai nepriklauso nuo jokio kito objekto, kad tik tas, kuriam skauda, iš tikrųjų nejaučia nieko, išskyrus save; malonumas mėgaujasi ne savimi, o kažkuo, esančiu už jo. Skausmas yra vienintelis introspekcija randamas vidinis jutimas, galintis varžytis savo nedaiktiškumu su savaime akivaizdžiu loginio ir aritmetinio samprotavimo tikrumu.

Nors šis galutinis hedonizmo pagrindimas skausmo patirtimi būdingas tiek antikos, tiek naujųjų amžių hedonizmui, moderniojoje epochoje jis apskritai tampa kitoks ir daug stipresnis. Juk čia, kitaip negu antikoje, toli gražu ne pasaulis verčia žmogų užsidaryti savyje siekiant išvengti skausmų, kuriuos šis pasaulis gali sukelti. Tokiu atveju tiek skausmas, tiek malonumas vis dar smarkiai susiję su pasauliu. Visas antikinio susvetimėjimo pasauliui atmainas – nuo stoicizmo iki epikūrizmo, o galiausiai iki hedonizmo ir cinizmo – įkvėpė esminis nepasitikėjimas pasauliu ir skatino aistringas entuziazmas pabėgti nuo pasaulio reikalų, jo sukeliamų rūpesčių ir skausmų į vidinės srities teikiamą saugumą, kurioje *aš* atsiveria tik sau. Jų analogus naujaisiais amžiais – puritonizmą, sensualizmą ir Benthamo hedonizmą – priešingai, įkvėpė toks pat esminis nepasitikėjimas pačiu žmogumi; juos skatino abejonė, ar žmogaus juslės pajėgios suvokti tikrovę, taigi ir įsitikinimas, kad žmogaus prigimtis silpna ar net nuodėminga.

Nei savo kilme, nei turiniu nuodėmingumas nėra krikščioniškas ar biblinis, nors, žinoma, buvo interpretuojamas gimtosios nuodėmės po-

[73] Cituojama iš Halévy, *op. cit.*, p. 13.

žiūriu, ir sunku pasakyti, kas žalingiau ir bjauriau – ar kai puritonai smerkia žmogaus sugedimą, ar kai Benthamas begėdiškai sveikina kaip dorybes tai, ką žmonės visada laikė ydomis. Kad įtikintų save esantys laimingi, senovės žmonės kliovėsi vaizduote ir atmintimi: įsivaizduodavo skausmus, kurių nejautė, arba prisimindavo buvusius malonumus smarkiai kentėdami. O naujųjų amžių žmonėms reikėjo malonumų apskaitos arba puritoniškosios moralinės nuopelnų ir nusižengimų buhalterijos, kad įgytų šiokį tokį iliuzišką matematinį tikrumą dėl laimės arba išganymo. (Žinoma, šios moralinės aritmetikos yra visiškai svetimos vėlyvosios antikos filosofinėse mokyklose vyravusiai dvasiai. Maža to, pakanka tik pamąstyti apie užsikrautos disciplinos griežtumą ir jos išugdomo charakterio kilnumą, tokius akivaizdžius tarp tų, kuriuos formavo antikinis stoicizmas arba epikūrizmas, kad pasidarytų suvokiama praraja, skirianti šias hedonizmo atmainas nuo šiuolaikinio puritonizmo, sensualizmo ir hedonizmo. Turint omenyje šį skirtumą, beveik nesvarbu, ar šiuolaikinei asmenybei vis dar būdingas ankstesnis ribotumas, fanatiškas teisuoliškumas, ar vėlesnis savanaudiškumas ir begalinei savo beprasmiškų kančių įvairovei nuolaidžiaujantis egocentrizmas.) Atrodo labiau negu neįtikima, kad „didžiausios laimės principas" būtų intelektualiai triumfavęs anglakalbiame pasaulyje, jeigu čia būtų glūdėjęs tik abejotinas atradimas, kad „gamta privertė žmoniją paklusti dviem suvereniems šeimininkams – skausmui ir malonumui"[74], arba absurdiška idėja pagrįsti moralę kaip tikslųjį mokslą, išskiriant „žmogaus sieloje tą jutimą, kuris atrodo lengviausiai išmatuojamas"[75].

Tačiau už šios ir kitų, ne tokių įdomių, teorijos apie egoizmo šventumą ir savanaudiškumo visagalybę atmainų, kurios paplito tiek, kad buvo banalios aštuonioliktajame šimtmetyje ir devynioliktojo šimtmečio pradžioje, randame kitą atskaitos tašką, kuriuo iš tiesų remiasi daug ga-

[74] Tai, žinoma, yra pirmasis veikalo *Moralės ir įstatymų leidybos principai* sakinys. Garsusis sakinys „beveik pažodžiui nurašytas nuo Helvecijaus" (Halévy, *op. cit.*, p. 26). Halévy teisingai pažymi, jog „buvo natūralu, kad paplitusi idėja galiausiai būtų visų formuluojama daugmaž vienodai" (p. 22). Beje, šis faktas aiškiai rodo, kad mūsų čia nagrinėjami autoriai nėra filosofai; niekada nebūna dviejų filosofų, kurie pateiktų tokias pat formuluotes nenurašinėdami vienas kito.

[75] *Ibid.*, p. 15.

lingesnis principas už tą, kurį kada nors mums galėtų pasiūlyti skausmo-malonumo apskaita. Ir tai yra paties gyvenimo principas. Manoma, kad skausmas ir malonumas, baimė ir troškimas šiose sistemose iš tikrųjų turėtų laiduoti visai ne laimę, bet stiprinti individo gyvenimą arba garantuoti žmonijos išlikimą. Jeigu naujųjų amžių egoizmas iš tikrųjų būtų nuožmus malonumo (vadinamo laime) ieškojimas, kuo jis dedasi esąs, jis neapsieitų be to, kas visose tikrai hedonistinėse sistemose yra būtinas argumentacijos elementas – radikalus savižudybės pateisinimas. Kadangi jo nėra, tai akivaizdu, kad iš tikrųjų čia turime reikalą su vulgariausia ir nekritiškiausia gyvenimo filosofija. Galų gale aukščiausias matas visada yra pats gyvenimas, su kuriuo susiję visa kita, o individo bei žmonijos interesai visada prilyginami individo arba rūšies gyvenimo [poreikiams], tarsi būtų savaime suprantama, kad gyvenimas yra aukščiausias gėris.

Keistą *homo faber* nesugebėjimą įsitvirtinti, atrodytų, tokiomis nepaprastai palankiomis sąlygomis taip pat galėtų pailiustruoti kitas, filosofiniu požiūriu net reikšmingesnis pamatinių tradicinių įsitikinimų persvarstymas. Hume'o radikali priežastingumo principo kritika, nutiesusi kelią vėliau perimti evoliucijos principą, dažnai buvo laikoma vienu iš šiuolaikinės filosofijos šaltinių. Akivaizdu, kad priežastingumo principas ir dvi jo pagrindinės aksiomos – kad viskas, kas yra, privalo turėti priežastį (*nihil sine causa*) ir kad priežastis privalo būti tobulesnė negu tobuliausias jos padarinys – visiškai remiasi gaminimo srityje sukaupta patirtimi, kai gamintojas pranašesnis už savo gaminius. Šiame kontekste posūkio taškas intelektualinėje naujųjų amžių istorijoje buvo pasiektas tada, kai organinės gyvybės raidos idėja, kad žemesnės būtybės, pavyzdžiui, beždžionės, evoliucija gali būti aukštesnės būtybės, pavyzdžiui, žmogaus, atsiradimo priežastis, pakeitė laikrodininko, turinčio būti pranašesnio už visus laikrodžius, kurių priežastis jis yra, vaizdinį.

Šis pasikeitimas reiškia kur kas daugiau, jis ne tik parodo nesant negyvo mechanistinės pasaulėžiūros sąstingio. Atrodytų, kad vykstant nematomam septynioliktojo šimtmečio konfliktui tarp dviejų galimų metodų, kylančių iš Galileo atradimų – viena vertus, eksperimento ir gaminimo metodo ir, kita vertus, introspekcijos metodo – introspekcijai buvo lemta nugalėti, nors kiek ir pavėluotai. Juk vienintelis introspektyviai apčiuopiamas dalykas, jeigu introspekcija apskritai gali atskleisti

ką nors daugiau negu jos pačios visiškai tuščią sąmonę, iš tiesų yra biologinis procesas. O kadangi šis biologinis gyvenimas, kurį galima stebėti, tuo pat metu yra metabolinis procesas tarp žmogaus ir gamtos, gali pasirodyti, kad introspekcijai nebereikia tuščiai klaidžioti tikroviškumą praradusios sąmonės užkaboriuose, bet ji rado žmoguje – ne jo dvasioje, bet kūniškuose procesuose – pakankamai išorinės medžiagos, galinčios vėl susieti ją su išorės pasauliu. Skilimas į subjektą ir objektą, būdingas žmogaus sąmonei ir nepašalinamas karteziškai priešpriešinant žmogų kaip *res cogitans* jį supančiam *res extensae* pasauliui, apskritai išnyksta gyvame organizme, kurio pats išlikimas priklauso nuo įsiurbiamos, vartojamos išorinės materijos. Natūralizmas, devynioliktojo šimtmečio materializmo atmaina, atrodo, surado gyvybę kaip būdą išspręsti karteziškosios filosofijos problemas ir tuo pat metu užgrįsti vis platėjantį plyšį tarp filosofijos ir mokslo[76].

44. Gyvenimas kaip aukščiausias gėris

Kad ir kaip norėtųsi būti visiškai nuosekliai ir kildinti šiuolaikinę gyvybės sąvoką iš pačios naujųjų amžių filosofijos susikurtų keblumų, klystume ir smarkiai neįvertintume, kokios rimtos šiuolaikinės epochos problemos, jeigu į jas žvelgtume tik per idėjų raidos prizmę. *Homo fa-*

[76] Didžiausi šiuolaikinės gyvenimo filosofijos atstovai yra Marxas, Nietzsche ir Bergsonas, kadangi visi trys tapatina Gyvenimą ir Būtį. Taip sulygindami, jie kliaujasi introspekcija, o gyvenimas iš tiesų yra vienintelė „būtis“, kurią gali suvokti tik į save žiūrintis žmogus. Skirtumas tarp šių ir ankstesniųjų naujųjų amžių filosofų tas, kad gyvenimas atrodo esąs aktyvesnis ir produktyvesnis negu sąmonė, kuri atrodo esanti vis dar pernelyg glaudžiai susijusi su kontempliacija ir senuoju tiesos idealu. Šį paskutinį naujųjų amžių filosofijos tarpsnį galbūt geriausia apibūdinti kaip filosofų maištą prieš filosofiją, maištą, kuris, prasidėjęs Kierkegaard'u ir besibaigiantis egzistencializmu, iš pažiūros atrodo pabrėžiantis veiksmą kontempliacijos sąskaita. Tačiau atidžiau patyrinėjus aiškėja, kad nė vienam iš šių filosofų iš tikrųjų nerūpi pats veiksmas. Galime palikti nuošalyje Kierkegaard'ą ir jo nepasaulišką, į vidų nukreiptą veikimą. Nietzsche ir Bergsonas aprašinėja veiksmą kaip gaminimą – *homo faber*, o ne *homo sapiens* veiklą, lygiai kaip Marxas mąsto apie veikimą kaip apie darymą ir aprašinėja darbą kaip kūrimą. Bet galutinis jų atskaitos taškas nėra nei kūrimas, nei veiksmas; tai gyvenimas ir jo vaisingumas.

ber pralaimėjimą galima aiškinti remiantis pradiniu fizikos transformavimusi į astrofiziką, gamtos mokslų – į „universalų" mokslą. Dar reikia paaiškinti, kodėl šis pralaimėjimas baigėsi *animal laborans* pergale, kodėl, iškilus *vita activa*, kaip tik darbo veikla turėjo tapti aukščiausiu žmogaus sugebėjimu arba, kitaip sakant, kodėl, esant žmogaus sąlygų ir gebėjimų įvairovei, kaip tik gyvenimas užgožė visas kitas aplinkybes.

Priežastis, dėl kurios gyvenimas įsitvirtino kaip galutinis atskaitos taškas šiuolaikinėje epochoje ir išliko aukščiausiu šiuolaikinės visuomenės gėriu, yra ta, kad [hierarchija] buvo apversta naujųjų amžių krikščioniškoje visuomenėje, kurios pamatinis tikėjimas gyvybės šventumu išliko ir jo net nesudrebino sekuliarizacija ir bendras krikščioniškojo tikėjimo nuosmukis. Kitais žodžiais sakant, naujaisiais amžiais įvykęs apvertimas pratęsė svarbiausią apvertimą, kuriuo krikščionybė įsiveržė į antikos pasaulį ir nesuabejojo šiuo apvertimu. Jo politiniai padariniai buvo kur kas radikalesni ir, bent jau istoriškai, patvaresni negu koks nors konkretus [krikščionybės] dogminis turinys arba tikėjimas. Juk krikščioniškosios „gerosios naujienos" apie individualaus žmogaus gyvenimo nemirtingumą apvertė antikoje vyravusį santykį tarp žmogaus ir pasaulio ir padarė mirtingiausią dalyką – žmogaus gyvenimą – nemirtingą, koks iki tol buvo kosmosas.

Istoriškai žvelgiant, labiau negu tikėtina, kad krikščionybės tikėjimo pergalę antikos pasaulyje daugiausia lėmė šis apvertimas, suteikęs viltį žinojusiems, kad jų pasaulis pasmerktas, iš tikrųjų suteikęs viltį anapus vilties, nes naujoji žinia žadėjo nemirtingumą, kurio jie niekada senovės pasaulyje nedrįso tikėtis. Tačiau šis apvertimas galėjo tik sunaikinti politikai rodytą pagarbą ir jos turėtą vertę. Politinė veikla, kurią iki tol labiausiai įkvėpdavo pasauliško nemirtingumo siekis, dabar nusmuko iki būtinybei pavaldžios veiklos, skirtos, viena vertus, šalinti žmogaus nuodėmingumo padarinius ir, kita vertus, tenkinti teisėtus žemiškojo gyvenimo poreikius ir interesus. Nemirtingumo siekis dabar galėjo būti laikomas tik tuščiagarbiškumu; šlovė, kurią pasaulis galėjo duoti žmogui, buvo iliuzija, nes pasaulis buvo net dūlesnis negu žmogus, o siekti pasauliško nemirtingumo buvo beprasmiška, nes pats gyvenimas buvo nemirtingas.

Kaip tik individualus gyvenimas dabar užėmė padėtį, kažkada priklausiusią politinei bendrijai, o Pauliaus teiginys, kad „mirtis yra nuodė-

mių svarstyklės", kadangi buvo manoma, kad gyvenimas truks amžinai, pakartoja Cicerono teiginį, jog mirtis yra atpildas už politinių bendruomenių, kurtų išlikti amžinai, padarytas nuodėmes[77]. Atrodo taip, tarsi ankstyvieji krikščionys – bent jau Paulius, kuris, šiaip ar taip, buvo Romos pilietis, – sąmoningai formavo savąją nemirtingumo sampratą remdamiesi romėniškuoju modeliu ir politinės bendrijos politinį gyvenimą keisdami individualiu gyvenimu. Lygiai kaip politinė bendrija turi tik potencialų nemirtingumą, kurį gali prarasti dėl politinių „nuodėmių", taip individo gyvenimas kartą prarado jam garantuotą nemirtingumą dėl Adomo nuodėmės, o dabar per Kristų vėl įgijo naują, potencialiai amžiną gyvenimą, tačiau jį vėl galima prarasti antrą kartą mirštant dėl individualaus nuodėmingumo. Žinoma, krikščioniškasis gyvenimo šventumo pabrėžimas yra neatsiejama hebrajiško paveldo dalis ir jau savaime nuostabiai prieštaravo antikinėms nuostatoms: pagoniškai paniekai vargams, kuriais gyvenimas prislegia triūsiantį arba gimdantį žmogų, pavyduliavimui dievams jų „lengvo gyvenimo", papročiui pamesti nepageidaujamą vaiką, įsitikinimui, kad nesveikam žmogui neverta gyventi (šis įsitikinimas buvo toks stiprus, kad, pavyzdžiui, manyta, jog gydytojas nesupranta savo profesinės pareigos, jeigu palaiko gyvybę negalėdamas grąžinti sveikatos)[78] ir kad savižudybė yra kilnus gestas bėgant nuo varginančia našta tapusio gyvenimo. Vis dėlto tereikia prisiminti, kokią vietą Dekalogas skiria žmogžudystei, nors specialiai jos nepabrėžia, tarp kitų nusižengimų (šie nusižengimai, mūsų supratimu, vargu ar gali rimtumu varžytis su šiuo didžiausiu nusikaltimu), ir suprasime, kad net hebrajų teisiniame kodekse, daug artimesniame mūsiškajam negu kokia nors pagoniška nusižengimų skalė, gyvybės apsauga nepadaroma žydų tautos teisinės sistemos kertiniu akmeniu. Ši tarpinė hebrajų teisės kodekso padėtis tarp pagoniškosios antikos ir visų krikščioniškų arba pokrikščioniškų teisinių sistemų galbūt paaiškinama tuo, kad hebrajai tikėjo potencialiu tautos nemirtin-

[77] Cicerono pastaba: „Civitatibus autem mors ipsa poena est... debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit" (*De re publica*, III, 23). Apie antikos įsitikinimą, kad gerai sukurta politinė bendrija turi būti nemirtinga, taip pat žr. Platonas, *Įstatymai*, 713, kur sakoma, jog naujo polio kūrėjai mėgdžioja nemirtingą žmogaus dalį (*hoson en hēmin athanasias enest*).

[78] Žr. Platonas, *Valstybė*, 405c.

gumu, ir tuo skyrėsi tiek nuo pagonių, tikėjusių pasaulio nemirtingumu, tiek nuo krikščionių, išpažinusių individualaus gyvenimo nemirtingumą. Šiaip ar taip, šis krikščioniškas nemirtingumas, suteiktas unikaliam asmeniui, kuris pradeda gyventi gimdamas Žemėje, ne tik akivaizdžiau pabrėžė anapusiškumą, bet ir nepaprastai išaukštino gyvenimo Žemėje svarbą. Esmė ta, kad krikščionybė – nekalbame apie eretiškas ir gnostiškas spekuliacijas – visada pabrėždavo, kad gyvenimas, nors ir nebeturi aiškios pabaigos, vis dar turi aiškią pradžią. Gyvenimas Žemėje gali būti tik pirmasis ir labiausiai apgailėtinas amžinojo gyvenimo tarpsnis; tai vis dėlto gyvenimas, o be šio mirtimi pasibaigiančio gyvenimo negali būti amžinojo gyvenimo. Su tuo gali būti susijęs neginčijamas faktas, kad tik tada, kai tikėjimas individualaus gyvenimo nemirtingumu tapo svarbiausiu Vakarų žmonijos tikėjimu, būtent tik iškilus krikščionybei, gyvenimas Žemėje taip pat tapo aukščiausiu žmogaus gėriu.

Krikščioniškas gyvybės šventumo pabrėžimas lėmė tendenciją niveliuoti antikos laikais buvusius skirtumus ir suskirstymus *vita activa* srityje; buvo linkstama manyti, kad darbas, darymas ir veiksmas vienodai pavaldūs šio gyvenimo būtinybei. Kartu tai padėjo atsikratyti antikai būdingos paniekos darbinei veiklai, t. y. viskam, kas būtina pačiam biologiniam procesui palaikyti. Senoji panieka vergui, kuris buvo niekinamas, nes tarnavo tik būtiniems gyvenimo poreikiams ir pakluso savo šeimininko prievartai, nes norėjo išgyventi bet kuria kaina, galbūt negalėjo išlikti krikščioniškojoje eroje. Jau nebebuvo galima kartu su Platonu niekinti vergą, kad šis nenusižudė užuot paklusęs šeimininkui, nes išlikti gyvam bet kuriomis aplinkybėmis tapo šventa pareiga, o savižudybė buvo laikoma blogesniu dalyku negu žmogžudystė. Krikščioniškai laidoti buvo draudžiama ne žudiką, o savižudį.

Vis dėlto nei Naujajame Testamente, nei ikimodernių krikščioniškųjų autorių raštuose nėra darbo šiuolaikinio šlovinimo požymių, nors kai kurie šiuolaikiniai interpretatoriai mėgino tai įžvelgti krikščioniškuose šaltiniuose. Paulius, pavadintas „darbo apaštalu“[79], visai toks nebuvo, o keli fragmentai, kuriais grindžiamas toks jo vertinimas, skiriami arba tiems,

[79] Taip jį vadino dominikonas Bernardas Allo, *Le travail d'après St. Paul* (1914). Teiginio, jog šiuolaikinio darbo šlovinimo ištakos yra krikščioniškos, gynėjai yra šie: Prancūzijoje – Étienne Borne, François Henry, *Le travail et l'homme* (1937); Vokietijoje – Karl

kurie yra tinginiai ir „valgo kitų duoną", arba juose rekomenduojamas darbas kaip gera priemonė išvengti nemalonumų, būtent juose įtvirtinamas bendras priesakas gyventi griežtai privačiai ir vengti politinės veiklos[80]. Net dar svarbiau tai, kad vėlesnėje krikščioniškojoje, ypač Tomo Akviniečio, filosofijoje, darbas tapo neturinčiųjų kitų priemonių išgyventi pareiga, bet čia pareiga yra išgyventi, o ne dirbti; jeigu žmogus pajėgia apsirūpinti elgetaudamas, juo geriau. Kiekvienas, skaitantis šaltinius be šiuolaikinių darbui palankių išankstinių prietarų, nustebs, kaip menkai Bažnyčios Tėvai naudojosi net akivaizdžia galimybe pateisinti darbą kaip bausmę už gimtąją nuodėmę. Pavyzdžiui, Tomas, nagrinėdamas šį klausimą, nesvyruodamas seka Aristoteliu, o ne Biblija, ir teigia, kad „tik būtinybė išgyventi priverčia dirbti fizinį darbą"[81]. Jo požiūriu, darbas yra gamtos suteiktas būdas palaikyti žmonių rūšies gyvybę, ir tuo pagrindu jis daro išvadą, jog jokiu būdu nėra būtina, kad visi žmonės pelnytų sau duoną kruvinu prakaitu, tai esanti, ko gero, tik paskutinė ir desperatiška priemonė, kai nebėra kitos išeities arba kai reikia atlikti pareigą[82]. Net ir raginimas dirbti siekiant apsisaugoti nuo tinginystės keliamų pavojų nėra krikščionybės atradimas – tai jau buvo įprasta romėnų moralės nuostata. Galiausiai antikinius įsitikinimus dėl darbo veiklos pobūdžio atitinka ir krikščionių dažnai praktikuotas kūno marinimas, kai darbas, ypač vienuolynuose, kartais atlikdavo tą patį vaidmenį kaip kitos skausmingos pratybos ir savęs kankinimo formos[83].

Müller, *Die Arbeit: Nach moral-philosophischen Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquino* (1912). Vėliau Jacques'as Leclercq'as iš Louvaino, praturtinęs darbo filosofiją vienu iš vertingiausių ir įdomiausių veikalų, ketvirtojoje savo veikalo *Leçons de droit naturel* knygoje, pavadintoje *Travail, propriété* (1946), ištaisė šį klaidingą aiškinimą apie krikščioniškus šaltinius: „Le christianisme n'a pas changé grand'chose à l'estime du travail"; o Akviniečio kūryboje: „la notion du travail n'apparaît que fort accidentellement" (p. 61–62).

[80] Žr. *1 Tes 4, 9–12* ir *2 Tes 3, 8–12*.

[81] *Summa contra Gentiles*, III, 135: *Sola enim necessitas victus cogit manibus operari.*

[82] *Summa theologica*, II, 2, 187, 3, 5.

[83] Vienuolijų taisyklės, ypač Benedikto *ora et labora*, rekomenduoja darbą kaip priemonę gintis nuo dykinėjančiam kūnui kylančių pagundų (žr. 48 taisyklių sk.). Vadinamuosiuose Augustino nuostatuose (*Epistolae*, 211) darbas laikomas prigimtiniu įstatymu, o ne bausme už nuodėmę. Augustinas rekomenduoja rankų darbą – jis vartoja žodžius *opera* ir *labor* sinonimiškai kaip priešingybes *otium* – dėl trijų priežasčių: toks darbas padeda kovoti su tinginystės pagundomis, jis padeda vienuolynams atlikti savo mielaširdystės pareigą varg-

Nors krikščionybė pabrėžė gyvenimo šventumą ir pareigą gyventi bet kuriomis sąlygomis, ji niekada neišplėtojo pozityvios darbo filosofijos, ir tai lėmė neabejojama *vita contemplativa* pirmenybė prieš visas kitas žmogaus veiklas. *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa* („kontempliacinis gyvenimas paprasčiausiai geresnis negu veiklus gyvenimas"), tad kad ir kokie galėtų būti veiklaus gyvenimo nuopelnai, kontempliacijai paaukoto gyvenimo nuopelnai yra „veiksmingesni ir galingesni"[84]. Tiesa, šį įsitikinimą vargu ar galima rasti Jėzaus iš Nazareto pamoksluose, jį tikrai lemia graikų filosofijos įtaka; vis dėlto net jeigu viduramžių filosofija būtų labiau vadovavusis Evangelijų dvasia, vargu ar ji čia būtų radusi kokį nors argumentą šlovinti darbą[85]. Vienintelė veikla, kurią savo pamoksluose rekomenduoja Jėzus iš Nazareto, yra veiksmas, o vienintelis jo pabrėžiamas žmogiškas sugebėjimas yra sugebėjimas „daryti stebuklus".

Tačiau kad ir kaip būtų, naujieji amžiai toliau vadovavosi prielaida, kad gyvenimas, o ne pasaulis yra aukščiausias žmogaus gėris; įžūliausiai ir radikaliausiai persvarstydami tradicinius įsitikinimus ir sampratas, jie niekada net nepamanė suabejoti tuo pamatiniu apvertimu, kurį krikščionybė įnešė į mirštantį antikos pasaulį. Nesvarbu, kiek aiškiai ir kiek sąmoningai naujųjų amžių mąstytojai puolė tradiciją, gyvenimo prioritetas prieš visa kita jiems tapo „savaime akivaizdžia" tiesa ir išliko net mūsų dienų pasaulyje, kuris jau pradėjo atitrūkti nuo visos naujųjų

šams, ir jis palankus kontempliacijai, nes pernelyg neužvaldo dvasios kaip kiti užsiėmimai, pavyzdžiui, prekių pirkimas ir pardavinėjimas. Dėl darbo vaidmens vienuolynuose plg. Étienne Delaruelle, „Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle, *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. XLI, No. 1 (1948). Be šių formalių priežasčių, gana būdinga, kad Port-Royalio atsiskyrėliai, ieškodami kokio nors tikrai veiksmingo bausmės įrankio, tuojau pat pagalvojo apie darbą (žr. Lucien Fèbre, „Travail: Évulution d'un mot et d'une idée", *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. XLI, No. 1, 1948).

[84] Aquinas, *Summa theologica*, II, 2, 182, 1, 2. Pabrėždamas absoliutų *vita contemplativa* pranašumą, Tomas pasirodo būdingai besiskiriąs nuo Augustino, kuris rekomenduoja *inquisitio, aut inventio veritatis: ut in ea quisque proficiat* – „ieškoti tiesos arba ją atrasti, kad kas nors galėtų ja pasinaudoti" (*De civitate Dei*, XIX, 19). Bet šis skirtumas vargu ar didesnis, negu skirtumas tarp graikų suformuoto vieno krikščionių mąstytojo ir romėnų suformuoto kito mąstytojo filosofijos.

[85] Evangelijoms rūpi žemiškų turtų nešamas blogis, o ne pagyros darbui ar dirbantiesiems (ypač žr. *Mt 6, 9–32; 19, 21–24*; *Mk 4,19*; *Lk 6, 20–34; 18, 22–25; Apd 4, 32–35).*

amžių epochos ir dirbančią visuomenę keisti tarnautojų visuomene. Visai įsivaizduojama, kad jeigu Archimedo taškas būtų buvęs atrastas tūkstančiu septyniais šimtais metų anksčiau, kada ne gyvenimas, o pasaulis vis dar buvo aukščiausias žmogaus gėris, po to prasidėjusi raida būtų pakrypusi visai kita linkme, bet tai anaiptol nereiškia, jog vis dar gyvename krikščioniškame pasaulyje. Juk šiandien svarbu ne tai, kad gyvenimas nemirtingas, o tai, kad jis yra aukščiausias gėris. Ir nors šios prielaidos kilmė tikrai krikščioniška, ji tėra tik svarbi su krikščionišku tikėjimu susijusi aplinkybė. Be to, net jeigu nekreipiame dėmesio į krikščioniškosios dogmos detales ir atsižvelgiame tik į bendrą krikščionybės nuotaiką, kurią lemia tikėjimo svarba, akivaizdu, kad nieko negalėtų būti žalingesnio šiai dvasiai negu naujųjų amžių nepasitikėjimo ir įtarumo dvasia. Iš tikrųjų karteziškoji abejonė niekur pražūtingiau ir neatitaisomiau neįrodė savo veiksmingumo negu religinio tikėjimo srityje, į kurią šią dvasią įdiegė Pascalis ir Kierkegaard'as – du didžiausi religiniai naujųjų amžių mąstytojai. (Juk krikščioniškąjį tikėjimą pakirto ne aštuonioliktojo šimtmečio ateizmas ar devynioliktojo materializmas – jų argumentai dažnai vulgarūs ir dažniausiai tradicinės teologijos lengvai atremiami, – bet veikiau abejojantis susirūpinimas išganymu, būdingas tikrai religingiems žmonėms, kurių akyse tradicinis krikščionybės turinys ir pažadas tapo „absurdiški".)

Lygiai kaip nežinome, kas būtų nutikę, jeigu Archimedo taškas būtų buvęs atrastas prieš iškylant krikščionybei, taip negalime išsiaiškinti, kokia būtų buvusi krikščionybės lemtis, jeigu didžiojo Renesanso pabudimo nebūtų pertraukęs šis įvykis. Iki Galileo visi keliai vis dar atrodė atviri. Mintimis grįždami prie Leonardo, galime tikrai įsivaizduoti, kad technikos revoliucija kiekvienu atveju būtų pradėjusi lemti žmonijos raidą. Tai būtų galėję baigtis skrydžiu, vienos seniausių ir tvariausių žmogaus svajonių išsipildymu, bet vargu ar tai būtų mus išvedę į Visatą; tai tikrai galėjo baigtis žemės suvienijimu, bet vargu ar būtų galėję baigtis materijos pavertimu energija ir prasiskverbimu į mikroskopinę visatą. Vienintelis dalykas, dėl kurio galime būti tikri, yra tai, kad veikimo ir kontempliacijos santykio apvertimas sutampa su ankstesniuoju gyvenimo ir pasaulio santykio apvertimu ir šis sutapimas tapo visos šiuolaikinės raidos pradžios tašku. Tik tada, kai *vita activa* prarado atskaitos tašką *vita contemplativa*, jis galėjo pasidaryti veikliu gyvenimu tikrąja

šio žodžio prasme; ir tik dėl to, kad šis veiklus gyvenimas liko susijęs su gyvenimu kaip vieninteliu savo atskaitos tašku, pats gyvenimas, darbu grindžiamas žmogaus ir gamtos metabolizmas, galėjo tapti veiklus ir visiškai išskleisti savo vaisingumą.

45. *Animal laborans* pergalė

Animal laborans pergalė niekada nebūtų buvusi visiška, jeigu sekuliarizacijos procesas, karteziškosios abejonės nulemtas šiuolaikinis tikėjimo praradimas, nebūtų atėmęs iš individo gyvenimo nemirtingumo ar bent jau tikrumo, kad jis nemirtingas. Individo gyvenimas vėl pasidarė mirtingas, koks buvo antikoje, o pasaulis buvo net ne toks stabilus, ne toks pastovus, taigi juo buvo galima pasikliauti mažiau negu krikščioniškosios eros pasauliu. Šiuolaikinis žmogus, praradęs tikrumą turinčiu ateiti pasauliu, buvo vėl nublokštas į save, o ne į šį pasaulį; toli gražu netikėdamas, kad pasaulis galėtų būti potencialiai nemirtingas, žmogus net nebuvo tikras, ar tas pasaulis realus. O kadangi jis turėjo daryti prielaidą, kad pasaulis realus, kliaudamasis nekritišku ir tariamai nedrumsčiamu nuolatos darančio pažangą mokslo optimizmu, jis atitolo nuo Žemės iki kur kas tolimesnio taško, negu jį būtų galėjusi kada nors atitolinti kokia nors krikščioniškoji anapusybė. Kad ir ką reikštų dabar vartojamas žodis „sekuliarus“, istoriškai jo turbūt negalima tapatinti su pasauliškumu; šiaip ar taip, šiuolaikinis žmogus, praradęs aną pasaulį, neįgijo šio pasaulio ir, griežtai kalbant, taip pat neįgijo gyvenimo; jis buvo prie jo nustumtas, nublokštas į uždarą introspekcijos vidujybę, kur daugiausia, ką jis galėjo patirti, buvo tušti skaičiuojančio intelekto procesai, jo žaismas su savimi. Vienintelis likęs turinys yra potraukiai ir troškimai, neprotingos kūno reikmės, kurias žmogus klaidingai palaikė aistra ir manė esant „neprotingas“, nes suprato negalįs „mąstyti“, tai yra negalįs jų apskaičiuoti. Vienintelis dalykas, kuris dabar galėjo būti potencialiai nemirtingas, toks nemirtingas kaip politinė bendrija antikoje ir individualus gyvenimas viduramžiais, buvo pats gyvenimas, tai yra galbūt amžinas žmonių rūšies gyvenimo procesas.

Anksčiau matėme, kad randantis visuomenei, galiausiai įsitvirtino rūšies gyvenimas. Teoriškai posūkio taškas, pereinant nuo naujųjų amžių iš

pradžių pabrėžiamo „egoistiško" individo gyvenimo prie vėliau pabrėžiamo „visuomeninio" gyvenimo ir „suvisuomeninto žmogaus", buvo tada, kai Marxas tiesmukiškesnę klasikinės politinės ekonomijos sampratą, kad visi žmonės, kiek jie apskritai veikia, tai daro dėl savanaudiškų priežasčių, pakeitė intereso jėgomis, kurias traktavo kaip įkvepiančias, skatinančias ir nukreipiančias visuomenės klases, o per jų konfliktus – kaip nukreipiančias ir visą visuomenę. Suvisuomeninta žmonija yra tokia visuomenės būklė, kai viešpatauja tik interesas, o šio intereso subjektas yra klasės arba žmonija, bet nei žmogus, nei žmonės. Turima omenyje tai, kad dabar žmogui ką nors darant išnykęs net paskutinis veiksmo pėdsakas – savanaudiškumo implikuojamas motyvas. Liko tik „gamtinė jėga", paties gyvenimo proceso jėga, o šiam procesui buvo lygiai pajungti visi žmonės ir visos žmonių veiklos („pats mąstymo procesas yra gamtinis procesas")[86] ir jo vienintelis tikslas, jeigu jis iš viso turėjo tikslą, buvo žmonių kaip gyvūnų rūšies išlikimas. Joks iš aukštesniųjų žmogaus gebėjimų nebebuvo būtinas, kad susietų individo gyvenimą su rūšies gyvenimu; individo gyvenimas tapo gyvenimo proceso dalimi ir, norint laiduoti savo paties ir šeimos gyvenimo tęstinumą, reikėjo tik dirbti. Ko nereikėjo, kas nebuvo būtina gyvenimo ir gamtos metabolizmui, buvo arba laikoma nereikalinga, arba tai buvo galima pateisinti tik kalbant apie žmogaus gyvenimo savitumą palyginti su gyvūno gyvenimu, – tad buvo manoma, kad Miltonas parašė savo *Prarastąjį rojų* dėl tų pačių priežasčių ir iš panašių paskatų, kokios šilkaverpio vikšrą verčia gaminti šilką.

Lyginant šiuolaikinį pasaulį su praeities pasauliais, nepaprastai stebina dėl įvykusių permainų prarasta žmogiškoji patirtis. Visiškai beprasmiška patirtimi tapo ne tik ir net ne pirmiausia kontempliacija. Pati mintis, kai ji pasidarė „padarinių skaičiavimu", tapo smegenų funkcija, o rezultatas – buvo suprasta, jog elektroniniai instrumentai atlieka šias funkcijas daug geriau, negu mes kada nors pajėgtume jas atlikti. Veiksmą netrukus pradėta suprasti ir jis vis dar suprantamas beveik tik kaip darymas ir gaminimas, tik šis darymas, kuris yra pasauliškas ir iš esmės abejingas gyvenimui, dabar buvo laikomas tik kita darbo forma, sudėtingesne, bet ne paslaptingesne gyvenimo proceso funkcija.

[86] Marxo 1868 m. liepą rašytame laiške Kugelmannui.

Kartu pasirodėme esantys gana išradingi ir atradome būdų taip palengvinti triūsą ir gyvenimo vargą, kad nebėra pagrindo manyti, jog darbo kaip žmogiškosios veiklos panaikinimas yra tik utopija. Juk net dabar darbas yra pernelyg aukštas, pernelyg ambicingas žodis norint nusakyti tai, ką mes darome arba manome darą pasaulyje, kuriame pradėjome gyventi. Paskutinis dirbančios visuomenės tarpsnis, tarnautojų visuomenė, reikalauja iš savo narių tik automatiškai funkcionuoti, tarsi individo gyvenimas iš tikrųjų būtų buvęs panardintas į visuotinį rūšies gyvenimo procesą ir vienintelis iš individo vis dar reikalaujamas aktyvus sprendimas būtų, kaip sakoma, paleisti save, išsižadėti savo individualumo, vis dar individualiai jaučiamo gyvenimo skausmo ir vargo ir, panirus į svaigulį, „apsiraminus“, pradėti elgtis funkciškai. Šiuolaikinių bihevioristinių teorijų bėda ne ta, kad jos klaidingos, o ta, kad gali tapti teisingos, kad jos iš tikrųjų yra geriausias įmanomas tam tikrų akivaizdžių šiuolaikinės visuomenės tendencijų konceptualizavimas. Visai įsivaizduojama, kad šiuolaikinė epocha, prasidėjusi tokiu beprecedenčiu ir daug žadančiu žmogaus veiklos aktyvumo protrūkiu, gali baigtis negyviausiu, steriliausiu, niekad istorijoje nežinotu pasyvumu.

Bet yra ir kitų, rimtesnių pavojaus ženklų, kad žmogus gali panorėti tapti, ir iš tiesų jau beveik tampa, ta gyvūnų rūšimi, iš kurios nuo Darwino jis įsivaizduoja esąs kilęs. Jeigu baigdami dar kartą grįžtume prie atrasto Archimedo taško ir taikytume jį – to Kafka įspėjo mus nedaryti – pačiam žmogui ir tam, ką jis daro šioje Žemėje, iš karto būtų akivaizdu, kad visos veiklos, stebimos iš pakankamai nutolusio Visatos taško, atrodytų ne kaip tam tikros rūšies veiklos, o kaip procesai, tad, kaip neseniai pasakė mokslininkas, šiuolaikinė mechanizacija atrodytų kaip biologinės mutacijos procesas, kuriam vykstant žmonių kūnus pamažu pradeda padenginėti plieno kiautai. Stebėtojui iš Visatos ši mutacija nebūtų nei labiau, nei mažiau paslaptinga negu mutacija, dabar vykstanti mūsų akyse tuose mažuose gyvuose organizmuose, su kuriais kovojame antibiotikais ir kurie paslaptingai išsiugdė naujus štamus, leidžiančius jiems mums priešintis. Kaip giliai įsišaknijęs šis Archimedo taško naudojimas prieš mus pačius, galima matyti iš pačių šiandienos moksliniame mąstyme vyraujančių metaforų. Priežastis, kodėl mokslininkai gali mums pasakoti apie atomo „gyvenimą“ – matyt, kiekviena jo dalelė yra „laisva“ elgtis kaip nori, o jų judesius valdantys dėsniai yra tie patys statistiniai

dėsniai, kurie, pasak socialinių mokslininkų, valdo žmonių elgesį ir verčia minią elgtis tam tikru būdu, nesvarbu, kokie „laisvi" galėtų atrodyti atskiros dalelės pasirinkimai, – kitais žodžiais sakant, priežastis, kodėl be galo mažos dalelės elgesio modelis ne tik panašus į mūsų suvokiamą planetinės sistemos modelį, bet ir panašus į žmonių visuomenės gyvenimo ir elgesio modelius, yra, aišku, ta, kad mes žvelgiame į šią visuomenę ir gyvename joje taip, lyg būtume tiek pat nutolinti nuo mūsų pačių gyvenimo, kiek esame nutolinti nuo be galo mažų ir be galo didelių dalykų, kurie, net jeigu galėtume juos suprasti taikydami subtiliausius instrumentus, yra nuo mūsų pernelyg toli, kad galėtų tapti mūsų patyrimo dalimi.

Nėra reikalo sakyti, kad tai nereiškia, jog šiuolaikinis žmogus prarado savo sugebėjimus ar yra juos beprarandąs. Kad ir ką sociologija, psichologija ir antropologija pasakys mums apie „socialinį gyvūną", žmonės toliau darys, gamins ir statys, nors šie gebėjimai vis labiau reiškiasi tik kaip menininko sugebėjimai, tad juos gaubianti pasaulio patirtis vis labiau nyksta iš įprasto žmogiškojo patyrimo lauko[87].

Panašiai mums vis dar būdingas sugebėjimas veikti, bent jau kaip sugebėjimas išlaisvinti procesus, nors jis tapo išimtine mokslininkų prerogatyva, o šie taip išplėtė žmogiškų reikalų sritį, kad ištrynė ilgaamžę apsauginę skiriamąją liniją tarp gamtos ir žmogaus pasaulio. Turint omenyje šiuos laimėjimus, pasiektus per šimtmečius laboratorijų tyloje, atrodo visai natūralu, kad jų žygdarbiai galiausiai turėjo pasirodyti vertingesnės naujienos, būti politiškai reikšmingesni negu administraciniai ir diplomatiniai vadinamųjų valstybininkų darbai. Išties šiek tiek ironiška, jog tie, kuriuos viešoji nuomonė atkakliai laikė nepraktiškiausiais ir nepolitiškiausiais visuomenės nariais, pasirodė esą vieninteliai, vis dar žinantys, kaip veikti ir kaip veikti sutartinai. Juk ankstyvosios jų organi-

[87] Šis esminis menininko pasauliškumas, žinoma, nesikeičia, jeigu „nedaiktiškas" menas pakeičia daiktų vaizdavimą; šį „nedaiktiškumą" klaidinga laikyti subjektyvumu, kai menininkas jaučiasi esąs pašauktas „išreikšti save", savo subjektyvius jausmus, – šarlatanų, o ne menininkų požymis. Menininkas, nesvarbu, tapytojas ar skulptorius, poetas ar muzikas, kuria pasauliškus daiktus, o sudaiktinimas neturi nieko bendra su labai abejotina ir, šiaip ar taip, visiškai nemenine išraiškos praktika. Ekspresionistinis menas, bet ne abstraktusis menas, yra vidujai prieštaringa sąvoka.

zacijos, kurias jie įkūrė septynioliktajame šimtmetyje siekdami užkariauti gamtą ir kuriose veikdami jie suformavo savo moralės standartus ir savąjį garbės kodeksą, ne tik atlaikė visas naujųjų amžių permainas, bet tapo viena iš galingiausių generuojančių valdžią grupių visoje istorijoje. Tačiau mokslininkų veikla, kadangi ji skverbiasi į gamtą Visatos požiūriu, o ne į žmogaus santykių tinklą, neturi veiksmui būdingo [asmenį] atskleidžiančio pobūdžio, taip pat nesugeba kurti pasakojimų ir tapti istorine, o šie du bruožai yra kaip tik tas šaltinis, kuris žmogaus gyvenimui suteikia prasmingumo ir jį apšviečia. Šiuo egzistenciškai svarbiausiu aspektu veiksmas taip pat pasidarė nedaugelio privilegijuotųjų patirtimi, o tų nedaugelio, vis dar žinančių, ką reiškia veikti, gali tikrai būti net mažiau negu menininkų, o jų patirtis gali būti net retesnė negu tikra pasaulio patirtis ir meilė jam.

Galiausiai mintis – jos mes, sekdami tiek ikimoderniąja, tiek ir moderniąja tradicija, neaptarinėjome iš naujo samprotaudami apie *vita activa* – vis dar galima ir, be abejo, aktuali, kur tik žmonės gyvena politinės laisvės sąlygomis. Nelaimė, ir priešingai tam, kas paprastai manoma apie priežodžiu tapusią mąstytojų nepriklausomybę dramblio kaulo bokšte, joks kitas žmogaus sugebėjimas nėra pažeidžiamesnis, ir iš tikrųjų tironijos sąlygomis kur kas lengviau veikti, negu mąstyti. Visada buvo manoma, galbūt klaidingai, kad mintis kaip gyva patirtis pažįstama tik nedaugeliui. Galbūt nėra įžūlu manyti, kad mūsų laikais jų nepasidarė mažiau. Tai gali būti nesvarbu, arba menkai svarbu, pasaulio ateičiai; tai nėra nesvarbu žmogaus ateičiai. Jeigu įvairias *vita activa* veiklas vertintume remdamiesi tik turimos aktyvumo patirties kriterijumi ir tik orientuodamiesi į gryniausią jo pavidalą, tikrai galėtų paaiškėti, kad mąstymas pranoktų jas visas. Kiekvienas, šiek tiek patyręs minties srityje, supras, koks teisingas Katono posakis: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* – „Jis niekada nebūna veiklesnis kaip nieko nedarydamas, niekada jis nebūna mažiau vienišas kaip būdamas su savimi".

PADĖKOS

Ši studija radosi iš ciklo paskaitų, perskaitytų globojant Charleso R. Walgreeno fondui, 1956 m. birželio mėnesį ir pavadintų „Vita Activa". Pirmaisiais šio darbo tarpsniais, šeštojo dešimtmečio pradžioje, man stipendiją skyrė Memorialinis Simono Guggenheimo fondas, o paskutiniuoju tarpsniu man labai pravertė Rockfellerio fondo stipendija. 1953 m. rudenį Princetono universiteto Christiano Gausso kritikos seminaras man suteikė progą išdėstyti kai kurias savo idėjas per ciklą paskaitų, pavadintų „Karlas Marxas ir politinės minties tradicija". Aš vis dar dėkinga už kantrų ir padrąsinantį požiūrį į šiuos pirmuosius mėginimus ir už gyvus idėjų mainus su čionykščiais ir užsienio autoriais, kuriems šiuo požiūriu unikalus seminaras suteikia galimybę patikrinti savo mintis.

Rose Feitelson, visada padėjusi man nuo tada, kai pradėjau skelbti savo darbus šioje šalyje, vėl buvo didžiulė pagalbininkė rengiant rankraštį ir rodyklę. Jeigu reikėtų dėkoti už tai, ką ji padarė per dvidešimties metų laikotarpį, jausčiausi apskritai bejėgė.

Hannah Arendt

VARDŲ RODYKLĖ

Arendt, Hannah

Ar89 Žmogaus būklė / Hannah Arendt. – Vilnius: Margi raštai, 2005. – 311 p. – (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392-1673)
Vardų r-klė: p. 308–311.

ISBN 9986-09-292-2

Knygoje analizuojama šiuolaikinė žmogaus būklė traktuojant žmogų jo veiksmų požiūriu. Pabrėžiama, kad nuolat mažėja žmogiškasis veiksnys ir politinė laisvė. Žmonių visuomenė susiduria su paradoksu, kad dėl technologinės pažangos augant žmogaus galioms vis mažiau turima priemonių kontroliuoti mūsų veiksmų padarinius.
Tai nepaprastai originalus darbas, pulsuojantis netikėtomis įžvalgomis.

UDK 316

Hannah Arendt

ŽMOGAUS BŪKLĖ

Redaktorė
ALDONA RADŽVILIENĖ

Korektorė
STEFANIJA RADIŠAUSKIENĖ

Apipavidalino
AURELIJUS PETRIKAUSKAS

SL 319. 2005 07 05. 19,5 sp. l.
Tir. 1500 egz. Užsakymas 1171.
Leidykla „Margi raštai“, Laisvės pr. 60,
05120 Vilnius. El. p. margirastai@takas.lt
Spausdino Standartų spaustuvė,
S. Dariaus ir S. Girėno g. 39, LT-02189 Vilnius

Žmogaus būklė – nepaprastai originalus darbas, pulsuojantis netikėtomis įžvalgomis. Analizuodama šiuolaikinės žmonijos būklę, autorė žmogų vertina jo veiksmų požiūriu. Problema, kuri keliama knygoje, – tai silpnėjantis žmogiškasis faktorius ir politinė laisvė. Šiandien susiduriame su paradoksu, rodančiu, kad dėl technologinės pažangos augant žmogaus galioms mes turime vis mažiau priemonių kontroliuoti mūsų veiksmų padarinius.



Hannah Arendt (1906–1975) – plačiai išgarsėjusi XX a. vokiečių ir amerikiečių filosofė ir politologė, postmodernizmo pradininkė, daugelio įtaigių filosofijos ir politologijos veikalų autorė. Vaikystę praleido Karaliaučiuje. Studijavo Marburgo, Freiburgo, Heidelbergo universitetuose vadovaujama Husserlio, Heideggerio, Jasperso. 1940 m. emigravo į JAV. Dėstė Berklio, Prinstono, Čikagos universitetuose, Niujorko Naujojoje socialinių tyrimų mokykloje. Mirė Niujorke.

Žmogaus būklė – trečioji ir, ko gero, reikšmingiausia, Arendt knyga lietuvių kalba (kitos – *Tarp praeities ir ateities,* Aidai, 1995; *Totalitarizmo ištakos,* Tyto alba, 2001).

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais.

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-09-292-2



Rekomenduojama kaina 35 Lt